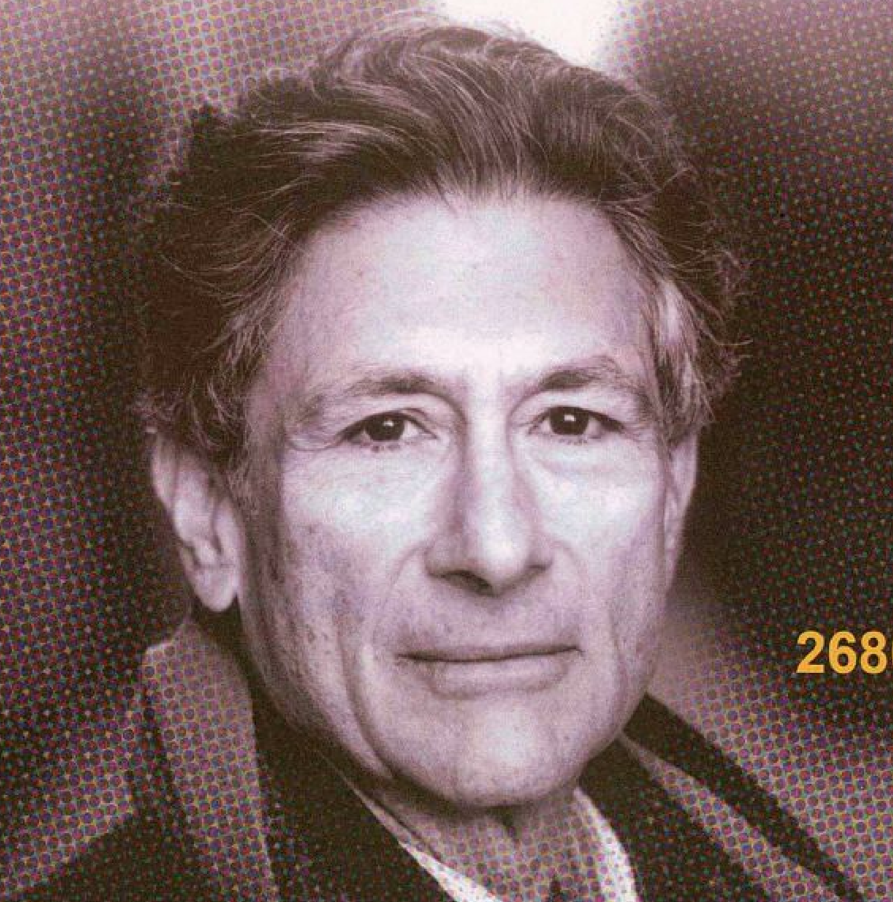
المركز القومى للترجمة

إدوارد سعيد

مقدمة نقدية



2680

تاليف: فاليرى كينيدي

ترجمة: ناهد تاج هاشم

إدوارد سعيد

مقدمة نقدية

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2680
- إدوارد سعيد: مقدمة نقدية
- فاليرى كينيدى
- ناهد تاج هاشم
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
Edward Said (1st edition)
By: Valerie Kennedy

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

إدوارد سعيد

مقدمة نقدية

تأليف: فاليري كينيدي

ترجمة: ناهد تاج هاشم

2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كينيدي، فاليرى

إدوارد سعيد: مقدمة نقدية، تأليف: فاليري كينيدي،

ترجمة: ناهد تاج هاشم

ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٧

٣٢٨ ص، ٢٤ سم

١ - الأدباء العرب

٢ - سعيد إدوارد

(أ) هاشم، ناهد تاج (مترجم)

(ب) العنوان ٩٢٨,١

رقم الإيداع ٧٠٧٠ / ٢٠١٧

الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978-977- 92 - 1015-5

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

كلمة المترجمة

صدر كتاب فاليرى كينيدى إدوارد سعيد: مقدمة نقدية، ضمن سلسلة كبار المفكرين المعاصرين عن دار بوليتى (*Polity*) فى بريطانيا عام ٢٠٠٠، وهى سلسلة من الكتب المهمة التى تناولت أسماء كبيرة مثل جاك دريدا، وجوليا كريستيفا، وفرانز فانون، وتيودور أدورنو وآخرين. يقع الكتاب فى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. ويتناول إدوارد سعيد نصًّا يخضع للنقد، وأقول إدوارد سعيد نصًّا، إذ إن القراءة النقدية التى تقدمها كينيدى قراءة برانية وجوانية تتنقل بين الذاتى والعام فى سيرة سعيد وكتاباته المتنوعة حول القضايا المختلفة سواء كانت تلك المتصلة بالاستشراق أم بالدراسات النقدية أم بالقضايا السياسية، وموقفه مثلا من القضية الفلسطينية. بل يمكن القول إن كينيدى تقدم نقدًا علمانيًا بالمعنى الذى تحدث عنه سعيد فى كتابه **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣)، حيث النصوص دنيويّة وجزء من عالم تتشكل فيه، وبذا فسعيد هو نص مفتوح للقراءة فى سياق من المحددات التى شكلت ملامح مسيرته الشخصية إنسانًا وأكاديميًا "يرد على المؤسسة" التى كرست تقليدًا من النزعة الغربية المتفوقة. تحلينا مقدمة الكتاب إلى بعض السيرة الذاتية عن سعيد، والتى، لاشك، تخدم فى بلورة رؤيتنا لما تريد الكاتبة تسليط الضوء عليه. فسعيد، الفلسطينى المولد، الذى نشا وانتقل بين عالمين، بل أقول ثقافتين، حاول أن يكون صوتًا طباقيًا، لاستخدم مصطلح سعيد، يجمع بين تناقضات كلا العالمين فى نموذج يصلح لأن نطلق عليه نموذج إدوارد سعيد.

وهذا التصريح ليس لتمجيد إدوارد سعيد، ولا لإطلاق تعميم من الخطورة إطلاقه فى مرحلة التصدير لترجمة الكتاب، إلا أنه استشراف لما سنقرأ عنه فى طيات كتاب كينيدى لأهم المسارات التى ميزت مشروع سعيد. فما يميز سعيد، كما توضح لنا كينيدى عبر طيات كتابها، انشغاله بمجالات ثلاثة: أولاً، كتاباته عن العلاقة بين الشرق والمغرب، الشرق والعالم الإسلامى والعربى على وجه الخصوص، من جهة، واضطلاعه بدور مهم فى تقديم سرد فلسطينى عن الأحداث فى فلسطين والشرق الأوسط والقضية الفلسطينية، من جهة أخرى. يضاف إلى كلا الأمرين تنظيره عن دور المثقف فى العالم المعاصر، إلى جانب دوره المحورى فى الدراسات النقدية والأدبية، التى تأثرت بهذه الأمور الثلاثة.

نقرأ فى المقدمة عن أهمية سعيد ناقدًا ومعلقًا ومفكرًا سياسيًا واجتماعيًا وإنسانويًا، عن سعيد رجلاً ينتمى إلى شرق عربى فلسطينى يطارد سعيد فى كتاباته، دون أن يكون ذلك مطاردة مفرغة من ولاء سعيد، الاختيارى أو القسرى لهذا الشرق كفلسطينى المولد وكمثقف يرى أن عليه أن يضطلع بالمسئولية الأخلاقية والفكرية تجاه المضطهدين والمعذبين فى هذا العالم، وأن "يقول الحق فى وجه السلطة".

لقد اختار سعيد أن يقول الحق فى وجه السلطة. وسأتخذ هذه المقولة لأعلّق على طريقة عرض كينيدى لأفكار سعيد، حيث سأعمد لتلخيص أهم الأفكار التى وردت فى كل فصل، وأعقب ببعض الملاحظات التى أراها تغنى القارئ دون أن يكون تفنيدى لنقاط بعينها فى باب النقد المنحاز أو التمجيد لسعيد، إذ إن ما قامت به كينيدى عمل مهم جدًا ويستحق القراءة

بعناية، والرد على بعض النقاط ليس من باب التقليل من أهمية هذا العمل كما أن سعيد له ما له وعليه ما عليه.

فى معالجتها لتطرق سعيد للعلاقة بين الشرق والمغرب، تسلط الكاتبة الضوء فى كتاب **الاستشراق** الصادر عام ١٩٧٨، وتفرد لاحقًا بعض الصفحات للتعليق على مقالته "إعادة النظر فى الاستشراق" (١٩٨٥)، و"تذييله" لطبعة عام (١٩٩٥) من **الاستشراق**. فى هذا الفصل تقدم كينيدى مسحًا لأهم المسائل التى وردت فى الكتاب، وهو مسح لايقف عند حدود الإشارة للمسائل التى تمت معالجتها، وإنما يشير إلى عيوب اعترت منهج سعيد، بدءًا بمسألة التعريف وليس انتهاء بموضوع المنهجية والخلط بين غرامشى فوكو والإنسانوية الغربية. إن اقتباس الكاتبة فى مطلع الفصل كلمات لسعيد يشير فيها إلى عدم تناسق كتاب **الاستشراق**، هو استهلال موفق لما سيلى لاحقًا من استدلال على عدم التناسق.

وبالعودة لفكرة "قول الحق فى وجه السلطة"، فيمكن القول إن الاستشراق قال ما لم تعتد المؤسسة الغربية سماعه، واستخدم الغربية بحذر شديد لتجنب السقوط فى حمى التعميمات الفضفاضة. فالخطاب السائد فى حقل الاستشراق جسد نمطية من التفكير رسختها كتابات متراكمة من الأرشيف الاستشراقى، التى يعالجها سعيد فى كتابة. إلا أنه، وكما توضح لنا كينيدى فى الفصل الأول من الكتاب التى يحمل عنوان الاستشراق، سقط سعيد فى عيوب منهجية تأتت من تناقضات يمكن إجمالها فيما يلى: فأولاً، مشكلة التعريف، التى تجلت فى تعريفات ثلاثة قدمها سعيد للاستشراق، وثانيًا مشكلة الإطار المنهجى، حيث إن سعيدًا اعتمد منهجًا جمع فيه بين ميشيل

فوكو ونظريته عن الخطاب وبين مفهوم أنطونيو غرامشى ومفهومـــة عـــن الهيمنة، واستخدام ذلك إلى جانب التقليد الفكرى الإنـــسانوى الغربـــى. أمّـــا التناقض الثالث والأهم فقد يكون فى أن سعيدًا، الذى عالج إشكالية التمثيـــل وألقى بيد غليظة على التشوهات التى شابت الخطاب الاستـــشراقى، الـــذى صبغته نزعة ذكورية أبوية، وهاجم الانتقائية والتشويه اللذين طبعًا مقاربـــة الشرق فى أكثر من مجال، هو نفسه يسقط فى الخطأ الذى يهاجم المستشرقين بسببه، حيث إنه لم يولِ فى هذا العمل أى دور أو وجود أو صوت للجنـــدر "الجنوسة"(*) أو الطبقة، فيما ندر. والحال كذلك من «قال الحق فـــى وجـــه سلطة » الخطاب الاستشراقى الذى كان سائدًا، هـــو ذاتـــه من قام بإســـكات أو استبعاد أو تهميش الصوت الضعيف، الأنثوى فى هذا الـــصدد. كينيـــدى تذهب أبعد من ذلك، حيث ترى أن سعيدًا قام بما قام به المستشرقون أنفسهم، إذ عمد إلى شرقنة النساء الشرقيات وكذلك الغربيات كما قام الغرب بشرقنة الشرق. واللافت للنظر فى هذا السياق أن كينيدى تقدم تحليلاً سريعًا لإعلان تليفزيونى متصل بالصورة النمطية عن الرجل العربـــى والمـــرأة العربيـــة والغربية، للاستدلال على أهمية دراسة الجندر كعامل فى أى دراسة للعلاقات المعقدة التى تحكم الأنظمة المبطنة فى جدلية ثنائية الشرق والغـــرب بـــشكل عام. وكما أسلفنا، ففى هذا الفصل تشير الكاتبة أيضًا إلى مقال سعيد "إعـــادة النظر فى الاستشراق" (١٩٨٥)، و"تذييله" لطبعة عام ١٩٩٥ من الاستشراق ولأهم ما ورد فيهما، والذى يمكن اعتباره محاولة لاقتفاء أى تغيير جوهرى فى فرضية الاستشراق بعد مضى سنوات، وبعد صدور الكثير من الـــردود

(*) إذ إننى قدمت ترجمة المصطلح، باستخدام من الآن فصاعدًا مصطلح الجندر فى بقية الكتاب.

عليها، إلا أنه وكما تشير كينيدى، فالتغير فى موقف سعيد لم يكن جوهريًا للدرجة التى يمكن اعتبارها بالمطلق تنقيحية، إن جاز لى أن استخدم الكلمة فى هذا السياق، لبعض المغالطات التى اتُهم بها كتابة، على الرّغم من وجود بعض التغييرات. فمشكلة سعيد - كما ترى كينيدى - أنّه تعامل مع الاستشراق كخطاب متجانس، كما لو أنه فى كل مكان الشيء نفسه، ووحّد بين التجارب التى لم تكن متجانسة.

وبالانتقال للملمح الثانى فى نموذج سعيد وما يميّزه، نجد فى كتاب كينيدى فى الفصل الثانى ضالتنا، فنقرأ عن الإمبريالية فى الشرق الأوسط، وعن فلسطين وإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك بالصلة بما ورد فى كتابات سعيد عنها فى مراحل مختلفة وفى كتب متعددة. ومن أهم هذه الكتب القضية الفلسطينية (١٩٧٩)، وسياسة التجريد (١٩٩٤) ولوم الضحيّة (١٩٨٨) وتغطية الإسلام (١٩٨١) وبعد السماء الأخيرة (١٩٨٦)، والسلام والساخطون عليه (١٩٩٥). يعالج هذا الفصل محاولة سعيد لتقديم سرد فلسطينى يجابه السرد المنحاز لإسرائيل، حيث تأخذنا الكاتبة فى قراءة لأهم ما جاء فى رؤية سعيد لقضية تمثيل الفلسطينيين فى الإعلام الأمريكى، مثلاً، ومحاولته، من خلال كُتبه المتصلة بالقضية الفلسطينية وكذلك مقالاته، إيجادَ سرد بديل للسرد السائد - وأقول أنا خطاب بديل للخطاب السائد. تُفرد المؤلفة لأجل ذلك مساحة للحديث عن مقاربة سعيد للوضع فى فلسطين والتبدّلات التى اعترت موقفه تجاه السلطة الفلسطينية قبل وبعد اتفاقية أوسلو (١٩٩٣)، والتغير فى طروحاته لشكل الدولة الفلسطينية المقترحة، تارة بين دولة علمانية واحدة على فلسطين التاريخية، وتاره فى حل الدولتين. ولكنَّ

سعيدًا الذى يرى فيما حدث لليهود فى المحرقة مأساةَ تستوجب تَفهّم العالم لم يُسقط من اعتباراته مهاجمة سياسة إسرائيل فى فلسطين، بل أنه سعى لإيجاد بديل يجعله يفلت من التهمة الجاهزة بمعاداة السامية، وذلك برؤية إسرائيل وسياساتها فى سياق الاستعمار الأوربى الغربى الأمر الذى سمح له أن «يقول الحق بوجه سلطة» الخطاب الاستعمارى الذى بنى فكرة قيام إسرائيل على فرضية «شعب بلا أرض لأرض بلا شعب» الذى مرّة جديدة يتصل بالفكر الاستشراقى، إذ إن كينيدى تشير إلى ما قاله بنيامين نيتانيا هو فى كتابه مكانٌ بين الأمم: إسرائيل والعالم (١٩٩٣) الذى يعتمد فيه على ما رواه مستشرقون من القرن التاسع عشر كتوين ولا مارتين فى زياراتهما لفلسطين، والتى جسدت السكان كمتخلفين، والتى يرى سعيد أنها لا تستند إلى أى دليل، بل إنه يذهب أبعد من ذلك فى مهاجمة هذا السرد الإسرائيلى الذى تميز بتحريف متعمّد وتشويه للحقائق تجسد فى ادّعاء نيتانياهو فى كتابه الآنف الذكر أن «الفلسطينيين تركوا فلسطين عام ١٩٤٨ لا لأنهم طُردوا بل لأنهم أمروا أن يفعلوا ذلك من قبل قادتهم». ولكنَّ سعيدًا المسلحَ برؤيته عن المثقف الملتزم الذى يقف على مسافة واحدة من الحقائق التاريخية، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لم يوجّه نقده فقط لإسرائيل وحكومتها وسياستها التعسُّفية وإنما أيضًا للولايات المتحدة الأمريكية وللأنظمة العربية التى يرى أنها تواطأت فيما يخص القضية الفلسطينية وفى طريقة تعاملها مع الفلسطينيين الوافدين إليها. فثناؤه على السلطة الفلسطينية، بقيادة عرفات فى بداية نشاتها ووجوده كعضو فى المجلس الوطنى الفلسطينى حتى عام ١٩٩١ لم يمنعه من انتقاد السلطة ودورها السلبى خاصة بعد اتفاقية أوسلو التى رأى أنها كانت معاهدة فيرساى بنسخة فلسطينية، كل ذلك تعرّج عليه كينيدى فى انتقال سلس

ومنطقى، ووفقًا لتسلسل الأحداث التاريخية، ولكن مرة جديدة فهناك ما يستوقف المؤلفة من تناقضات فى طروحات سعيد فى هذا الصدد. فهو أيضًا يتذبذب فى طريق تصويره للفلسطينيين، وهناك فى انتقاده للإفراط العربى فى الدول العربية الغنية على الإنفاق على أمور بعينها دون الاهتمام بالتعليم والتطوير ما يستوجب الإشارة إليه، بل يرقى لمستوى التعميم المفرط الذى، كما ترى كينيدى، لم يكن سعيد ليقبله لو وجّهه نقادٌ غربيّون، كما أنه عانى من التذبذب فى نظرته لعرفات وللسلطة الفلسطينية. تشير الكاتبة أيضًا فى نهاية الفصل إلى مفهوم سعيد عن قضايا القومية والدين وكذلك مسألة الموضوعية بشكلٍ عام.

فى الفصل الثالث تتحدى كينيدى عن كتاب سعيد الثقافة والإمبريالية (١٩٩٣)، الذى كما يراه سعيد تتمة لكتاب الاستشراق. فترى المؤلفة أن الكتاب «يربط كتاباته [سعيد] حول فلسطين والشرق الأوسط وتأملاته بشأن دورِ ووظيفة المثقّف، مع نقده للهيمنة الثقافية الغربية وغيرها من أشكال الهيمنة على العالم الغربى التى كان قد بدأها فى الاستشراق(*)». تلخّص كينيدى أهم ما طرحه الكتاب وإشكاليّاتِه وأيضًا منهجيتَه وأهم ما قدّمه، إذ ترى أنه أكثر تماسكًا من الاستشراق، كما أنه قدم نوعًا من التطور فى رؤية سعيد، حيث أفراد مساحةً لمفهوم المقاومة تجلى فى تقديم قراءة لكتّاب من العالم الثالث، كما أسس لرؤية جديدة فى الأدب المقارن؛ رؤية مسيّسة تقوم على مفهوم "القراءة الطباقية"، التى تتصل بمفهوم سعيد عن هجونة الثقافات. ولكنّه على الرغم من الأسفار الجديدة فى سياق قراءة العلاقة بين المستعمِر

(*) انظر الفصل الثالث من الكتاب.

والمستعمَر، وعلى الرغم من معالجته لأصوات «جهرت بالحق فـي وجـه السلطة»، وعلى الرغم من إفراده مساحة للحديث عن مقاومة الإمبريالية، فقد فشل مرة أخرى، كما ترى كينيدى، فى إعطاء المساحة المفترضـة لعامـل الجندر، حيث إنه حتى القراءة التى قدمها لكاتبة كانت لجين أوستن، وبالتالى لكاتبة غربيّة، كما أنه على الرغم من إشارته إلى كتاب من العـالم الثالـث، الطيب صالح، على سبيل المثال، فإنه لم يولهم الاهتمامَ الـذى يـستحقونه، فكانت هناك قراءة لكامو ولييتس، بتحليل أكثر استفاضة مما هو الحال عليه مثلا مع كاتب كالطيب صالح. أيضًا هناك إشكالية منهجية فى خلط سعيد بين مثالية ت. س. إليوت وراديكالية فرانز فانون السياسية، وبين أفكار ريمونـد وليامز وميشيل فوكو.

فى الفصل الرابع تنتقل الكاتبة إلى الحديث عن أثر سعيد فـى حقـل النظرية والدراسات ما بعد الاستعمارية. ونقرأ فى هذا الفصل عمّا يمكن أن نراه رؤية أكثر شمولية لدور كتاب الاستشراق، الذى كما ترى المؤلفة استطاع على الرغم من كل التناقضات التى وسمته، أن يفتـتح عهـدًا جديـدًا فـى الدراسات النقدية ما بعد الاستعمارية، وأن يشكل الدافع لدراسات لاحقة طورت أطروحة سعيد. فى هذا الفصل تقارن الكاتبة سعيد بهومى بابـا وغايـاترى سبيفاك، اللذين يعتبران مع سعيد، كما يرى روبرت يونج، «الثالوث المقدس من منظّرى الدراسات ما بعد الاستعمارية»، فتضيء الكاتبة على ما يميـز هؤلاء المنظرين الثلاثة، وتشير إلى أسماء أخرى فى هذا الصدد، وإلى أهـم المصطلحات التى رفد بها سعيد حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، وأيـضًا إلى تأثير عمله فى الحقل الذى عُرف بأدب الرحلات، حيث عرّجت كينيدى على بعض أعمال الكتّاب، نساءً ورجالاً، ممن طوروا فرضيةَ سـعيد فـى

الاستشراق، وقدموا قراءةً وتحليلاً لدور الجندر نتيجة لتأثرهم بكتاب سعيد ومحاولتهم الرد عليه أو تجاوز ما غفل الكتاب عن تناوله.

أما فى الخاتمة فتُوجز لنا كينيدى أهم ما ميّز سعيد مفكرًا وأكاديميًا سعى طوال الوقت إلى أن يكون صوت المحيط المهمّش فى المركز الغربى، وتشارك ما يذهب إليه نقادٌ آخرون بأن سعيدًا قدم نموذجًا حيًّا عن المثقف الملتزم الذى قام برحلته نحو الميتروبول "العاصمة أو المركز الحواضرى" الغربى وتحدى سلطته واستفاد من مكانته فى رسم شكل جديد من التعاطى مع العلاقة المضطربة بين المركز والمحيط، بحيث تُستخدم سلطةُ التأثير فى المركز لمصلحة قضية تتعلق بالمحيط والهامش.

***

وفى سياق بعض الإضاءة التى أجدها مفيدة فى فهم كتاب كينيدى، أعتقد أنه فيما يتصل بالتناقضات المنهجية التى أشارت إليها الكاتبة فى حديثها عن الاستشراق، فهى تناقضات متصلة بالاستشراق ذاته كظاهرة، بمعنى أنه، وحيث إن سعيدًا قدّم ثلاثة تصنيفات للمستشرقين، صنفٌ منهم تحكمه الأهواء الشخصية فى تمثيله وكتاباته عن الشرق، وآخر تحكمه القيمة الجمالية، وثالث يجمع بين الاثنين، فمن الطبيعى أن يحاول سعيد أن يقدم أكثر من تعريف لظاهرة تتجسّد فى صورٍ مختلفة، ولو أنها توحى بأنها خطاب واحد. والحال كذلك، فأنا أتفق مع ما ذهب إليه د. كمال أبو ديب فى معرض تصديره لترجمته لكتاب الاستشراق أن كتاب سعيد كان «كاتبًا عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية فى ثقافته»(*). وبالتالى هذا

(*) انظر إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ١٩٩٥، ٤، ص٤ .

التناقض المنهجي يعكس تلك الخلخلة. كما أتفق مع ما ذهب إليه بعض النقاد أن سعيدًا نظر إلى مفهوم الاتساق من منطلق الاتساق الداخلي ضمن الخطاب كخطاب، أى الخطاب الاستشراقي، وليس من فرضية أن كل التجارب متجانسة ومتطابقة. أما مسألة الاعتماد على فوكو ومفهوم الخطاب، وغرامشي ومزاوجته لذلك مع رؤية خاصة يطورها من الإنسانوية الغربية المعارضة، فأجدها ليست بدليل فشل منهجي إذ إن الخطاب الذى لا يُمكن له، كما تقول كينيدى ونقاد آخرون، أن يكون متجانسًا، سيقتضي بالضرورة وجود عدة مناهج قد تبدو متناقضة فى مقاربته، كل منها يصلح ليعالج الاختلافات واللا تجانس الحاصلين. وأعتقد أن إشارة كينيدى وغيرها من النقّاد لعدم التعامل مع عامل الطبقة فى الاستشراق تعوزه بعض المصداقية. إذ إن غرامشي، وهو من منظّرى الماركسية، الذى يعتمد عليه سعيد فى طرح مفهوم الهيمنة، تأثيره واضح فى الاستشراق، فهرمية العلاقة بين الشرق الذى تم استبناؤه وتمثيله والغرب الذى مارس سلطة التمثيل تنتظم فى علاقة من جدلية السيد والتابع فى بعض مراحلها، التى تلعب فيها أيديولوجيا - المصطلح الماركسى المهمّ - الخطاب فعلها فى سياق العلاقة، ولكن الخطاب نفسه يحتاج لأن يرُى فى سياق الآلية - الخطاب - التى تكوّن فيها، وهذا ما يفسر اللجوء إلى فوكو.

أيضًا فى معرض الإشارة إلى القضية الفلسطينية والسلطة الفلسطينية، أجد بخلاف كينيدى أن سعيدًا فى تذبذبه فى رؤيته لدور عرفات والسلطة الفلسطينية انطلق من حسّه النقدى ودوره كمثقف، فهو حين استلزم الأمر منه الثناء على السلطة فعل ذلك دون أن يعير أذنًا لمن قد يهاجمه، وحين أخطأت السلطة من وجهة نظره، خاصة فى عملية أوسلو، هاجمًا، وهذا أيضًا طبيعى، فالتذبذب بذلك لم يكن فى خطاب سعيد كمثقف وإنما فى تغير الطرف الذى يوجّه خطابه إليه.

وبالعموم، أعتقد أن كينيدى مصيبة فى كثير مما ذهبت إليه، خاصة فى قضية الجندر، ولكننى أميل إلى الاعتقاد أن سعيدًا، فيما يتصل بهذا الموضوع، كان ربما يرى المرأة والحديث عنها فى سياق تجربة أكبر وهى تجربة الأمة، أى فلسطين، ولذلك كانت قضية سرد رواية فلسطينية عن الأحداث مسألة بالغة الأهمية بالنسبة إليه، وأرى فى ذلك مما يجمعه بالدراسات النسوية ما بعد الاستعمارية التى ترى من الاستعارة المجازية للقدرة على السرد قدرة على تمثيل الذات والتحرر من سلطة الخطاب الذكورى. فشهر زاد التى تروى القصص، حولت القصص إلى معادل موضوعى لقدرة المرأة على تمثيل الذات، فاستطاعت أن تفرض خطابها على زوجها، وبالتالى جعلته يعترف بها، وبذا فاصرار سعيد على تقديم سرد فلسطينى هو محاولة لجعل فلسطين الوطن المرأة ترد على استعبادها واغتصابها من قبل المستعمرِ البريطانى، ولاحقًا الإسرائيلى وهو الاغتصاب الذى ارتبط بفكرة أن «فلسطين أرض بلا شعب» فى إحالة رمزية تتقاطع مع دراسات الجندر لفكرة «الأرض العذراء»، وهو أيضًا خاضع لفوقية وأيديولوجية غربية أملتها سلطة أبوية.

***

لا بدّ لى من الإشارة إلى أننى فى هذه الترجمة اعتمدت منهجية محددة، حيث قمت بترجمة المصطلحات الأجنبية الدخيلة على اللغة العربية، وأتبعت المصطلح بقوسين يحتويان الترجمة العربية، ثم عمدت إلى استخدام المصطلح الأجنبى كما درج على استخدامه فى غير مكان من وروده ضمن

الكتاب. فمثلاً قمت بترجمة مصطلح الجندر "*gender*" حين ورد أول مرة فى الكتاب ومن ثم استخدمت الكلمة الأجنبية. إلا أننى خالفت هذه القاعدة فى ترجمتى لمصطلح "*postcolonial*"، إذ إننى بخلاف ما ذهب إليه غيرى من المترجمين، أرى أنه يستوجب ترجمةِ المصطلح واستخدام ترجمته العربية حتى لا يقع هناك لبسٌ فى فهم ***colonizedlcolinizer*** مستعمِر، مستعمَر، على التوالى. فلو مثلا استخدمنا كولونيالى لترجمة كلتا الكلمتين، فسيلتبس الأمر على القارئ. فحتى إن كان كتاب كينيدى كتابًا موجهًا لجمهور معيّن من القراء المعنيين بإدوارد سعيد وقضايا نقدية درسها، والذين من المفترض يدركون الفرق بين المصطلحين، فالمترجم معنىٌّ أيضًا بالأخذ بعين الاعتبار كل فئات القرّاء، بحيث يقلل من أى غموض محتمل فى فهم النص ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

أما فى كتابة الأسماء الأجنبية، فعمدت إلى كتابة الأسماء كما تُلفظ بالعربية، وإن كان اسم هومى بابا ***Homi Bhabha***، على سبيل المثال، يخالف هذه القاعدة. أيضًا أجدنى مضطرة لتوضيح مسألة تقنية مرتبطة باستخدام علامات التنصيص والفاصلتين المعقوفتين، فالكثرة ما ورد من عناوين مقالات ومن اقتباسات فى الكتاب، وجدت من الضرورى التفريق، حيث استخدمت الفاصلتين المعقوفتين لحصر اسم مقالة أو مصطلح معين، في «حين استخدمت علامات التنصيص للاقتباسات. كما أبقيت على أسلوب الاقتباس كما استخدمته الكاتبة، وذلك بالإشارة بين قوسين إلى اسم الكتاب ورقم الصفحات. وفيما يتصل بالإشارات ضمن الكتاب والملاحظات، فأبقيت على أسلوب الكاتبة فى إدراج الحواشى الختامية، أما حين أردت إدراج توضيح أو إشارة فكنت أعمد إلى استخدام رمز النجمة (*) لإضافة ما أريده من

شرح أو إيضاح، والترجمة- كم أزعم أننى قمت بها- كانت ترجمة "سياقية" بحيث كنت أترجم مصطلحات بعينها وفقًا للسياق الذى تدور فيه، وقد قمت بإعداد كشاف بأهم المصطلحات التى وردت فى الكتاب، واعتمدت فى شرح معانيها وتوضيحها على عدة قواميس مهمّة، أذكر منها قاموس أطلس للأفعال الاصطلاحية الصادر عن دار أطلس للنشر والإنتاج الإعلامى عام ٢٠٠٩، الذى جمعته وقامت بترجمته أ. د. فاطمة شرف من جامعة عين شمس، وقاموس النبراس (إنجليزى - عربى) لهانى لبّادة الصادر عن دار النبراس لعام ١٩٩٣، بالإضافة إلى قاموس المورد لمنير بعلبكى (إنجليزى - عربى)، وقواميس إنجليزية كقاموس أكسفورد للمصطلحات الأدبية الصادر عن مطبعة جامعة أكسفورد عام ٢٠٠٨ تحرير كريس بالديك. كما تتوجب على الإشارة إلى أننى أفدت ممّا قام به مترجمون آخرون، خاصة د. كمال أبو ديب ود. محمد العنانى وتأثر ديب فى ترجمتهم لأعمال إداورد سعيد. بيدَ أنه من المهم أن أوضح أن هذه الإفادة لم تكن نقلاً أو نسخًا لما قاموا به، بل استلهام عام لمنهجيتهم فى الترجمة، دون أن يكون ذلك نوعًا من التقليد، وإنما الهداية بهم لرسم طريقى الخاص. ولا بدّ أن أشير لما كتبه أيضًا أ.د عبد النبى أصطيف حول إدوارد سعيد، الذى يعود له الفضل أيضًا بانشغالى وحبى للعمل على دراسات حول النظرية ما بعد الاستعمارية وإدوارد سعيد.

***

أخيرًا أود أن أشكر كل من ساعدنى فى هذا العمل سواء ممن وقفوا إلى جانبى وشجعونى وأسدوا النصح فى فترة إنجاز هذه الترجمة وسط ظروف سيئة نتيجة لما يعانيه وطنى الحبيب سوريا، أو ممكن تكبدوا عناء

مراجعة الترجمة، وإن كان بعضهم فضّل ألا يُذكر اسمه، فالشكر موصولٌ لهم دائمًا لما قدموه. أريد أن أسجل شكرى وامتنانى للصديق عماد خلف المختص بالدراسات المقارنة الذى تجشم عناء قراءة العمل ككل وأسدى نصائح مهمّة ساعدتى فى جعل الترجمة تخرج بأقل ما يمكننى من أخطاء، وهى أخطاء وعثرات لا بدّ أنه بقى منها ما يستوجب التصويب. كما أريد أن أقدم شكرًا وامتنانًا خاصين للأستاذ الدكتور شاكر شبير من فلسطين، لنصحه وتشجيعه ولإضاءته الغنية فى سياق هذا العمل. وشكرى الكبير لكل العاملين فى المركز القومى للترجمة فى مصر لما يقدمونه من جهد وتفانٍ فى مشروع نهضوى عربى كبير عنوانه الترجمة. وأخيرًا فإن كان هذا الكتاب خطوتى الأولى على طريق الترجمة، فإنى أدرك أن مشوار الألف ميل يبدأ بخطوة، وأنهم محظوظون أولئك الذين بوسعهم دائمًا أن يتعلموا من أخطائهم.

ناهد تاج هاشم

دمشق الشام

٢٢ فبراير – شباط – ٢٠١٤

شكر وعرفان

أتوجّهُ بجزيلِ الشكرِ لسوزان كابيلر لإطلاقِ هذا المشروع، كما أودُّ أنْ أشكرَ ليستر باربر، وستيفن بيك، وكذلك توماس ف. دواتن وجميل خضير وأنتونى ليك وحسنا ليبادى وستا شوت لقراءتهم ومناقشتهم لكلّ أو لجزء من النسخ المتعددّة من هذا النص وكذلك لدعمهم وتشجيعهم. والشكر أيضًا لمحمد دهبى وميشيل تولر للنّسخ من المقالات، والشّكرُ موصولٌ أيضًا لفرانسيسكا كوتشى لقراءتها البروفات "مخطوطة الكتاب"، ولمساعدتها لى فى الفهرس. كما أودُّ أنْ أشكرَ جامعة بيلكينت فى أنقرة تركيا لبعض الدعم المادى الذى قدّموه لهذا المشروع.

أودُّ أيضًا أن أعبّر عن أصدقِ الشَكر لإدوارد سعيد لمنحى الإذنَ فى نَسخ مادة من الأعمال التالية: **الثقافة والإمبريالية** "الحقوق العالمية للغة الإنجليزية، باستثناء الولايات المتحدة"، "الخصوم، الجمهور، الدوائر والمجتمع". "مقابلة" مع **ديكاتريس** (***Diacritities***) ١٩٧٦ "الأساطير المبعثرة"، "من الصمت إلى الصوت ثم عودة إلى الصمت ثانية"، "شخوص، صور، وتجليات"، "مقابلة" مع **الباوندرى** ٢ (***Boundary***) ١٩٩٣، "تحية إلى راقصة"، "مقابلة" فى **إدوارد سعيد: القارئ النقدى**، تحرير ميشيل سبرينكر، "مقابلة" فى **الحس النقدى**، تحرير بيتر أوزبورن، "الجناح اليمينى العربى"، و"الحرب العربية الأمريكية"، و"الهوية. النفى، والعنف"، و"الآخر العربى المسلم، و"إعادة النظر فى الاستشراق"، "سياسة المعرفة".

كما أود أن أشكر المذكورين أدناه، لإذنهم الكريم فى نسخ مادة من الأعمال التالية: راندوم هاوس فى المملكة المتحدة وتشاتو ووندوس عن **الثقافة والإمبريالية** لإدوارد سعيد، فيبر أندْ فيبر ليميتد عن مقالة ت.س.إليوت "التقليد والموهبة الفردية" فى ذا ساكريد وود (الطبعة الجديدة، ١٩٩٧) لـ ت.س. إليوت، هاركورت إنك عن "التقليد والموهبة الفردية" فى مقالات مختارة ل ت.س.إليوت. كما أود أن أشكر راندوم هاوس فى الولايات المتحدة لإذنهم فى نسخ مادة من الأعمال التالية: **الاستشراق** لإدوارد سعيد، حقوق الناشر ١٩٧٨ لإدوارد سعيد، أعيدت طباعتها بإذن من بانثيون بوكس، وهى قسم من راندوم هاوس إنك، وكذلك من **الثقافة والإمبريالية** لإدوارد و.سعيد، حقوق الناشر ١٩٩٣ لإدوارد سعيد، أُعيدت طباعتها بإذن من ألفريد أ. نوبف إن.

المقدمة

إدوارد سعيد: شخصية عظيمة

كناقد أدبى وثقافى وكمعلّقٍ اجتماعى، يُعتبُر سعيدٌ شخـصيةً عظيمـةً جدًا، وأحيانًا شخصيةً جدليّة فى الحياةِ الثقافيّة المعاصرة. فأعمالـهُ الكاملـة مؤثرةٌ فيما يتعلق بكل من مجالِ وأهميةِ ما تتطرّقُ إليه، ولقدْ مارسَ تـأثيرًا مهمًّا فى مجال الدراسات الثقافية وما بعـد الاسـتعمارية. فكتاباتُـه عـن الاستشراق، والظواهرِ ذاتِ الصلة، قدّمتِ الإلهامَ لعدد كبير من الدراسـات الجديدة، بما فى ذلك الكثير من الدراسات التى طورت أعماله بطرق لم تكن متوقعة، أو بطرق قد شكلت بشكل علنى أو ضمنى تحديا لأفكاره. فككاتـب ذى ميول ثقافية وأدبية محافظة معلنةٌ، قام سعيد شيئًا فشيئًا بتحليـل العلاقـة المعقدة والحيوية بين الأدب، والسياسة، والثقافة. ولقد أخذ هذا التحليلُ أشكالاً ثلاثةً أساسية فى أعماله. فبدايةً، إن كتابين من أكثر كتبـه أهميـةً، وهمـا **الاستشراق والثقافة الإمبريالية**، ينظران فى العلاقة بين الغرب والشرق فى السياقين الاستعمارى وما بعد الاستعمارى. ثانيًّا، لقد كان سعيد معنيًّا بـشكلٍ مباشرٍ بكلٍّ من فلسطين وحالة الفلسطينيين فى الشرق الأوسط، وبقضايا أكبر متصلة بالعالم العربى الإسلامى وعلاقته بالغرب، وكيفية تمثيله فى الغـرب ومن قبل الغرب. ثالثًا، لقد كرَس سعيد وقتًا وجهدًا معتبَـريَن لتعريـفِ دور ومسئوليات المثّقف فى العالم المعاصر(١).

يتطرقُ المجالُ الأساسى من عمله للملابساتِ السياسيّة للاستعمارِ والإمبريالية الغربييّن والسيطرةِ الغربيّة وتمثيل الشرق، أو بشكل أعم، العالم غير الأوربى. فالاستشراقُ الذى صدر للمرة الأولى عام ١٩٧٨، يستعرض تطور المفاهيم الأوربية وتمثيلات الشرق بدءًا من منتصف القرن الثامن عشر حتى الوقت الحاضر. يُنظر للاستشراق على أنه مجموعة من المجالات الأكاديمية المعنية بدراسة الشرق، كما أنه أسلوب من التفكير قائمٌ على التمييز الوجودى بين الشرق والغرب، وكلا التعريفين مرتبطٌ بتطور الإجراءات المؤسساتية والإدارية للإمبريالية الغربية. يقدم الكتاب مجموعة متنوعة من المقاربات فيما يخص الخطابات المتوالدة للاستشراق فى مجالات متنوعة كالأدب، واللغويات، وأنماط أخرى من حقول المعرفة، وأدب الرحلات، والأنثروبووجيا "علم دراسة الإنسان"، والإدارة الاستعمارية. ورغم أن التعريفات ووجهات النظر المتعددة للاستشراق ليست دائمًا متناسقة، فإن فرضية الكتاب الأساسية، حول الترابط بين الأبعاد السياسية والثقافية وتأثيراتها على الأعمال الأدبية، قدمت تبصرًا جديدًا بشكل مثير فى الاتجاه السائد فى النقد الأدبى. ومنذ ذلك الحين فقد أثبت **الاستشراق** أنه واحدٌ من المصادر الكبيرة، إن لم يكن المصدر الأساسى، لعمل لاحق أكبر قام به آخرون فى مجالات النظرية الأدبية والنقدية والثقافية، خاصة فى مجال الدراسات ما بعد الاستعمارية. يتابعُ كتابُ الثقافة والإمبريالية ويطوّر العملَ الذى بدأه سعيد فى **الاستشراق**، وذلك بتوثيق الجرائم الإمبريالية فى بعض من أهمِّ الأعمال فى الأدب الغربى (وفى بعض الحالات فى الموسيقى)، ويركز الفصل الأخير من الكتاب على الجغرافية السياسية للعالم ما بعد الاستعمارى، ويولى اهتمامًا خاصًا ونقديًّا للدور الأمريكى فيه.

إنّ التركيزَ الأساس الثانى فى عمل سعيد هو تحليلُ الوضع فى فلسطين، إسرائيل والشرق الأوسط بشكل أكثر شمولية. فاهتمامهُ الأساسى كان على الدوام حال الشعبِ الفلسطينى، ولكنه كان قد كتب أيضًا وبشكلٍ مستمر حول القضايا السياسية والثقافية الأكبر المرتبطة بالعالم الإسلامى والعربى وعلاقته بالغرب، بما فى ذلك الطرق التى تشكل بها وتم تمثيله بها من قبل الغرب. وينظرُ سعيدٌ لعملهِ فى هذا المجال بكونه مرتبطاً بشكل وثيق بكتاب حول موضوع الاستشراق. تلا **الاستشراق**، وبشكل سريع، كتاب **القضية الفلسطينية** (١٩٧٩) وكتابُ **تغطية الإسلام** (١٩٨١) تحاجج مقدمة **تغطية الإسلام** فى أن الكتب الثلاثة تعالج العلاقة بين «الإسلام والعرب والشرق» من جهة، «والغرب وفرنسا وبريطانيا، وبشكل خاص الولايات المتحدة، من جهة أخرى[٢]. فلقد قال سعيد أيضًا في تنييله لطبعة عام ١٩٩٥ من **الاستشراق** أن موقعه فيما يخص القضية الفلسطينية لم يتغير فيما يتعلق بمرتكزاته منذ صدور النسخة الأصلية من كتاب **القضية الفلسطينية**[٣]. كما أن المقالات الكثيرة التى كان قد كتبها منذ ذلك الحين تدعم هذا الرأى. وهنا يبرزُ اهتمامان أساسيان: الأول توثيق الوجود الفلسطينى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك مع التأكيد على الحاجة لسرد فلسطينى ليواجه السرد المنحاز لإسرائيل حول الأحداث فى الشرق الأوسط، وهذا يترافقُ مع تحليل للتحريفات والصور المسبقة وللعنصرية، التى جميعها أيضًا غالبًا ما تميزُ تمثيل الإسلام والعرب، خاصة العرب الفلسطينيين وفى وسائل الإعلام والأكاديمية الغربية. ثانيًا، لقد قدم سعيد بشكل متناسق نقدًا لسياسة حكومة الولايات المتحدة الأمريكية فى الشرق الأوسط، وكذلك لسياسة الحكومة الإسرائيلية والحكومات العربية ولتصرفاتهم، بما فى ذلك سياسة وتصرفات حكومة السلطة الفلسطينية التى تم تأسيسها حديثًا.

إن الفكرة الرئيسية الثالثة لدى سعيد هى وظيفة النقد فى العالم المعاصر، وبخاصة دور ومسئوليات المثقف، وهنا أيضًا يبرز نصان أساسيان هما **العالمُ والنصُّ والناقد** (١٩٨٣)، و**تمثيلات المثقف** (١٩٩٤). ففى الأول يقدم سعيد مكانته النظرية، ويقدم تعليقًا على مظاهر النظرية النقدية المعاصرة التى عادة ما تكون قاسية جدًا، كما يقدم نوعًا من المقاربة والروايات الذاتية لكتاب بعينهم حيث يقترحُ نموذجًا للنقد العلمانى، وينتقدُ بشكل كبير النظرية المعاصرة لبعدها عن مشاكل وقيود العالم الواقعى، ويُفسر لماذا فوكو، وليس دريدا، يقدم جزءًا من الإلهام لمنظوره النقدى الخاص. تظهر كتابات سعيد اللاحقة استياءه المتزايد من أعمال فوكو، والتى أيقن أنها بعيدة أكثر عن الواقع السياسى والقضايا الاجتماعية، وبالتالى غير فاعلة، وذلك لكونها تفشل فى تحدى الواقع الراهن أو فى أن تحدث التغيير. وبالنسبة لسعيد، فإن الكلمات الأساسية، فيما يتعلق بالمثقف، هى الارتياب والذاكرة وقبل كل شيء الحس النقدى(٤). فى كتاباته تمثيلات المثقف يطور سعيد فرضيته، فالمثقف يجب ألا تغريه السلطة أو القبول الرسمى، وإنما عليه أن يظل مستقل الرأى إذا لم يكن غير ملتزم، جاهزًا لتحدى الأرثوذوكسيات "المذاهب السننية العقائدية" والأفكار الجاهزة، وأن يغير العالم.

إن التداخل بين هذه المجالات الثلاثة فى عمل سعيد هو أحد الأسباب لمكانته الخاصة فى المشهد الثقافى الغربى المعاصر. أما الأسباب الأخرى فهى المجال الواسع والتنوعُ الغنى لتحليلاته للأعمال الأدبية وللظواهر السياسية والثقافية، والشجاعة التى قد أظهرها فى التعبير عن قناعاته السياسية. وبأشكالٍ كثيرة، فهو التجسيد القلق لمثلهِ الأعلى الخاص عن

المثقف النقدى المستقل الذى يرفض قبول كل الأرثوذكسيات من أى نوع كانت. وتعود أسباب ذلك إلى الطريقة التى تنكب بها سعيد التناقضات والصراعات الناشئة عن حادثة ولادته ووقائع حياته الخاصة. فلقد جعل سعيد من حقائق مولده ومن تجاربه خيطًا أساسيًا فى عمله، موحدًا بين الأبعاد الخاصة والعامة لحياته بالكتابة، والتى تفرض نفسها بقوة وغالبًا ما تكون استفزازية(٥).

رجلٌ ينتمى لأكثر من عالم(٦)

ولد سعيد فى نوفمبر – تشرين الثانى عام ١٩٣٥ فى الطالبية فى القدس الغربية، فيما كانت فلسطين وقتئذ واقعة تحت الانتداب البريطانى(٧). كانت عائلة أبيه المقدسية، من الطبقة الوسطى، تقليدية رسمية وأنجليكانية. عائلة أمّه، من صفد ومن الناصرة، كانت أيضًا من الطبقة الوسطى، إلا أنها كانت أقل تقلدية، وأكثر ميلاً للفن. عاشق العائلة معظم الوقت فى القاهرة، إلا أنها أمضت فترات طويلة فى فلسطين فى عام ١٩٤٢ و ١٩٤٧، كما أمضت أوقات الصيف فى بلدة ضهور الشوير اللبنانية لسبعة وعشرين عامًا، بدءًا من عام ١٩٤٣. وكمسيحى، ولكن كبروتستانتى أكثر مما هو عضوٌ فى الكنيسة الأرثوذكسية، نشأ سعيد كجزء من أقلية داخل أقلية أخرى. فكما يقول لإمرسالوسينزكى، «فبالرغم من كوننا فلسطينيّين، فقد كنا أنجليكانيين: وبذلك فقد كنا أقلية ضمن الأقلية المسيحية فى وسط ذى أغلبية مسلمة»(٨). عُمِّدَ سعيد فى كاتدرائية القديس سانت جورج الأنجليكانية: وأمضى فى عام

١٩٤٧ بعض الأشهر فى مدرسة القديس جورج، حيث كان قد درس والـده أيضًا[٩]. وفى القاهرة درس سعيد فى مدرسة الجزيرة الأساسية وفى مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين وأخيرًا فى فيكتوريا كوليدج. غـادرت العائلـة القدس بشكل دائم فى ديسمبر – كانون الأول عـام ١٩٤٧، قبـل الحـرب الفلسطينية–الإسرائيلية عام ١٩٤٧(*)، وطرد وتهجير الكثير من الفلسطينيين فى النكبة، وعادت للقاهرة. ففى فيكتوريا كوليدج، ذات الإدارة البريطانيـة، كان سعيد غالبًا ما يعاقب كمفتعلٍ للمشاكل وبشكل جزئى لتكلمه بالعربية بدلاً من الإنجليزية. ثم حدث أن غادر أخيرًا وأرسله والـده للولايـات المتحـدة الأمريكية حيث أتم تعليمه الثانوى فى مدرسة ماونت هرمون، وهى مدرسة داخلية فى ماساتشوستس، وذلك قبل أن يتابع دراسته فى جامعتى برنـستون وهارفارد. حيث اضطلع بوظيفة تدريسية فى جامعة كولومبيـا، إذ أصـبح أستاذًا فى الأدب الإنجليزى والأدب المقارن[١٠].

ومنذ عام ١٩٧٠ فصاعدًا، سعى سعيد لأن يغيـر إحـساسه الأولـي بالغربة فى الولايات المتحدة وإدراكه المتنامى بالولاء المجزء، كفلـسطينى عربى وكمواطن أمريكى، إلى شىء إيجابى، وذلك بالجمع بين كلا الجانبين من تجربته. فكما قال فى مقابلة له، فحتى عام ١٩٦٧ كان مجالـه المهنـى تقريبًا وبشكل صرف أكاديمى أدبى. إلا أنه وبعد ذلك التاريخ كانت حيواته، كأكاديمى أمريكى وكشرقى أوسطى قلقا، بدأتا تلتقيان فى عمله. وكان ذلـك بسبب حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ والأحداث اللاحقة فى الشرق الأوسط، وأيضًا بسبب إدراك سعيد المتنامى للتداخل بين الأدب والـسياسة، وكـذلك

(*) ما سميّ هنا بالحرب الفلسطينية – الإسرائيلية كانت عملية إنتـاج إسـرائيل علـى أعقـاب الاستعمار البريطاني وهو اغتصاب موصوف، والأصح حدثت عام ١٩٤٨. (المترجمة).

لمسؤولياته الخاصة(١١). فمنذ أواخر ستينيات القرن العشرين وحتى منتصف السبعينيات، انتقل سعيد من كونه أكاديميًا إنسانويًا تقليديًا ليصبح واحدًا من أهم وأبرز المعلقين السياسيين والثقافيين الناطقين بالإنجليزية في القرن العشرين.

لقد كافح سعيد لأجل نظرة عن التفاعل الإنسانى العابر للقوميات الذى يتجنب كلاً من الطائفية والسياسة القائمة على الأفكار التقسيمية على أساس العرق أو الهوية الدينية. وقد كتب عن بعض مظاهر حياته المبكرة فى فلسطين ومصر، وعن شعوره الأولى بالغربة حين وصل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وعن ما يعنيه أن تكون رجلاً من عالمين، وبشكل ملحوظ فى مقالة عام ١٩٩٨ "بين عالمين" وأيضًا فى سيرته الذاتية عام ١٩٩٩ خارج المكان. كما قد ناقش كلاً من الحالة الراهنة والخليط المعقد من المشاعر التى سببتها سفرات العودة لفلسطين- إسرائيل فى أعوام ١٩٩٦، ١٩٩٢، ١٩٩٨ فى سلسلة من المقالات التى نشرت لأول مرة فى لندن ريفيو أوف بوكس حيث تمت مقاربة القضية الأعم للغربة وللتهجير فى العديد من المقالات الأخرى: لقد بدأ سعيد ينظر لمكانته كمنفى ذى امتيازات كنوع من حالات الإبعاد، التى يراها ملمحًا نمطيًا للقرن العشرين الأخير.

لقد عاد سعيد إلى فلسطين- إسرائيل فقط لأوقات قليلة منذ غادر وأسرته عام ١٩٤٧، وفى أولى تلك المناسبات، عام ١٩٩٢، ذهب بصحبة زوجته الثانية، مريم، وابنه وديع وابنته نائلة عشرين عامًا وثمانية عشر عامًا، على التوالى. فى زيارته الثانية عام ١٩٩٦، سافر وحيدًا، إلا أنه

أمضى بعض الوقت مع ابنه الذى كان يعمل حينها مترجمًا لمركز القدس للإعلام والاتصال فى الأراضى المحتلة. عاد سعيد فى عام ١٩٩٨ لينجز فيلمًا لمحطة تليفزيونية بريطانية حول الفلسطينيين. وكما يمكن أن نتوقع، فإن المشاعر التى أثارتها تلك الرحلات كانت قوية ومتصارعة. فهناك صدمة "التعرف" لدى رؤية منزل عائلة سعيد فى القدس الغربية للمرة الثانية، وكذلك الغضب والحزن لدى اكتشافه بأن المنزل تسكنه "مجموعة مسيحية من الجناح اليمينى المتطرف موالية بالقتال للصهيونية"[١٢]. وبشكل عام، فلدى سعيد إحساس بتاريخ انقضى وبأماكن ضائعة وببلد، فيما عدا الناصرة العربية، لم يعد ممكنًا له أن يشعر أن البيت بيته. بالإضافة أنه حين زار غزة، عامى ١٩٩٢ و١٩٩٦، وجد أن الظروف هناك أسوأ من تلك التى رآها فى بلدات جنوب أفريقيا فى عام ١٩٩١. وأخيرًا، فى حين أن سعيد يشعر بإحساس من التضامن مع الفلسطينيين فى إسرائيل والأراضى المحتلة. يعترف أنه سيكون من الصعب بالنسبة له أن يعيش هناك، حيث إن دولة منفاه أكثر تحررًا نسبيًا، وأكثر تميزًا بالمقارنة[١٣]، فزيارات عام ١٩٩٦ كشفت عن خليط مشابه من العواطف، مع إضافة تفصيل هو أنه بعد ذلك كل كتب سعيد كانت قد أُزيلت من المكتبات فى غزة والضفة الغربية، بناءً على أوامر من ياسر عرفات[١٤]. والفيلم الذى عرض على التليفزيون البريطانى فى مايو- آيار ١٩٩٨، فى الذكرى السنوية لتأسيس دولة إسرائيل، يتطرق لفرضية مشابهة. بالإضافة لذلك، يروي سعيد زيارته للخليل ويشهد على الاستباحة التدمير المستمرين للأراضى والأملاك الفلسطينية من قبل الجنود الإسرائيليين الذين كانوا ينفذون أوامر دولتهم، وكذلك تلك التعديات للمستوطنين الإسرائيليين

على الأرض فى ظل السلطة الفلسطينية القائمة. ويشير ببعض المرارة إلى أن السلطة الفلسطينية يبدو أنها لا تفعل شيئًا لإيقاف تلك العملية.

استكملت روايات سعيد عن هذه الرحلات بأجزاء متعددة، والتى يستكشف فيها ظروف المنفى بشكل أكثر شمولية كظاهرة من ظواهر القرن العشرين الأخير، وبشكل ملحوظ فإن "تأملات حول المنفى" و"عقل الشتاء: تأملات حول الحياة فى المنفى"، وكلاهما صدر عام ١٩٨٤. تجادل هذه الكتابات فى أن جزءًا من دور المثقف المعاصر هو أن يتكلم بالنيابة عن المهجرين والمبعدين، وأن يستخدم الحرية التى يمنحه إياها المنفى لغايات نبيلة. بالفعل، فإن سعيدًا يستخدم صورة المنفى أو المغترب فى مكان آخر من عمله ليصف دور المثقف فى أواخر القرن العشرين، كما يجادل أنه على المثقف أن يكون شخصية هامشية أو غريبة، وأن يساعد فى إنتاج أنماط جديدة من المعرفة، بالإضافة لانتقاد الإساءات التى تقوم بها السلطة والتعتيمات وتشويهات الخطاب الرسمى[١٥].

علاوةً على ذلك كله، يظهر عمل سعيد استقلالاً متناسقًا للفكرة، والذى يعتبر ميزته الأساس الأبرز. فلقد حاول أن يشمل التناقضات والأجزاء التى تسم مكانته من أجل أن يستخدمها لغايات نبيلة. ولكن إن كانت مكانته المختارة، كإنسان بين عالمين وثقافتين ولغتين، أتاحت له أن يقوم بالارتباطات، التى القليل، إن وجد أحدًا، قاموا بها سابقًا فإن لها أيضًا عواقب سلبية. فأولاً وعلى الرغم من رغبته بالسماح للمهمشين بالكلام، فهو بشكلٍ متسقٍ متعامٍ عن قضايا الجندر[*]، والنساء بالتأكيد تم تمثيلهن بشكل أقل فى

(*) تُرجم المصطلح بالجنسانية أو الجنوسة أو النوع البشرى، وكما أوضحت فى تصديرى للترجمة وضعت الترجمة المقترحة بين قوسين مزدوجين، لكننى سأعمد لاستخدام كلمة "جندر" فى غير مكان من الكتاب.

عمله. ثانيًا، هناك صراع كامن بين انفصال الباحث الإنسانوى والتزام المجادل الذى يحاجج من أجل الحقوق الفلسطينية.

إن تجاهل سعيد للجندر يميز معظم أعماله. إذ إنه من النادر بالنسبة له تحليل عمل لإمرأة، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات لذلك(١٦)، كما قد أظهر نفسه على أنه واعٍ لعيوبه فى هذا الصدد، فكما قال لبيتر أوزبورن، أن ليس هناك من "بطلات" فى **الاستشراق**(١٧)، كما أن **بعد السماء الأخيرة** يعقب أيضًا على فشل الكتاب فى إعارة الانتباه للمرأة الفلسطينية(١٨). إن تجاهل سعيد لقضية الجندر لهو مفارقة ساخرة لسببين. فأولاً، إزالته للغموض حول تفسير الشرقيين على أنهم الآخر فى **الاستشراق** يشابه تركيز النسوية على المرأة كآخر. ثانيًا، إن أحد أنماط الأعمال العلمية التى ألهمها **الاستشراق** كانت دراسة دور المرأة فى استشراق الرحالة والكتاب والفنانين. إن تغافل سعيد عن الجندر يمكن أن يفسر بشكل جزئى على الأقل بملامح محددة من سياقة وتربيته. فلا المجتمع الفلسطينى ولا الطبقة التى ولد فيها ولا النخبة من المعاهد البريطانية والأمريكية التى درس فيها كطالب ودرس فيها لاحقًا، شجعت أى انتباه للجندر كعامل نظرى مهم أو كحقيقة من حقائق الحياة الواقعية. بالفعل فلقد أمضى سعيد معظم وقته كطالب وكمدرس فى معاهد ذكورية نمطية، وفى عوالم ذكورية، حيث دور المرأة ووجودها كانا مهملين، على الأقل حتى الماضى القريب.

كما أن هناك تناقضًا كامنًا بين الباحث الإنسانوى والمجادل الفلسطينى. إلا أن سعيدًا لا يقبل قيم المجتمع المريح للنخبة الأكاديمية الغربية دون انتقاد. على النقيض من ذلك، فعلى الرغم من التباعد بين كل من حالته الراهنة وأصله الطبقى، من جهة، وفقر وحرمان غالبية الفلسطينيين من جهة أخرى،

فلقد حاول أن يصيغ شكلاً معارضًا من الإنسانوية الغربية التى تـدافع عـن حقوق المحرومين. فنظرة على أعماله المبكرة سوف تظهر نزعته المحافظة الأولى والتحول التدريجى من التحليلات الأدبية الخالصة إلى أخـرى أكثـر دنيوية وسياسية.

النقد المبكر: من جوزيف كونراد إلى العالم والنص والناقد

ينصب التركيز فى **جوزيف كونراد ورواية الـسيرة الذاتيـة** علـى كونراد الكاتب العظيم، وعلى القصص القصيرة، بوصفها أعمالاً مهمة فـى الأدب. فيتجنب الكتاب تلك الملامح فى كتابات كونراد التى يركز عليها سعيد فى **الاستشراق والثقافة والإمبرياليـة**، أى أفكـار الـسيطرة والاسـتغلال الاستعماريين. يستخدم سعيد السياق التاريخى لعمل كونراد بـشكل أساسـى كوسيلة لشرح الرسائل والقصص القصيرة كمسرحية "تجسيد مسرحى" للدراما النفسية الخاصة بكونراد، على الرغم من أنه يقترح أحيانًا أن التغيرات فـى كونراد سببها تغيرات فى البيئة السياسية الخارجية (**جوزيف كونراد ورواية السيرة الداتية، ص٧٣ – ٧٥**). وعلى الرغم من أن سعيدًا يـشير لـوعى كونراد لذاته كشخص "أنتجته قوميات هجينة" (ص٦٩)، فهو لا يشير أنـه، كبولونى، لقد عانى كونراد من الاستعمار الروسى، كما تماهى، على الأقـل بشكل جزئى، مع وجهة النظر العالمية لقوة إمبريالية أخرى، وهى بريطانية. إن تعقيدات هذه الحالة المتناقضة بشكل كامن لم تتم حتى الإشارة لها، كمـا أنها قد حللت بشكلٍ أقل، ولم تتم الإشارة حتى للتوازى الكامن بـين تجربـة

سعيد الخاصة وتجارب كونراد، على الرغم من أن جزءًا من سيرة ذاتية لاحقة يستكشف هذه النقطة[١٩].

كتاب سعيد التالى **البدايات: القصد والأسلوب** (١٩٧٥) الذى أسس لسمعته كواحد من أفضل النقاد الأدبيين الأمريكيين المعاصرين. فكما يقول سعيد نفسه فى مقابلة لاحقة مع إمرسالوسينزكى إنه نوعًا ما عمل يكتب "بطريقة مبطنة"، أى كاتب يسعى ليظهر صوته عبر أعمال وأصوات الآخرين[٢٠]. وبينما يظهر اهتمامه المستمر بكونراد، فإن الكتاب يعمل على قاعدة تاريخية ونظرية أعرض، بحيث يربط الأدب بالفلسفة، وبعلم النفس، وبالنظرية الثقافية والنقدية. يناقش سعيد تطور الرواية الأوربية من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين، ويراها فى سياق "البدايات"، و"السلطة" و"التضييق"، حيث نظر للرواية على أنها "ذات دور شبه أبوى" حتى بزوغ الحداثة عندما تغير هذا الدور نحو تقريبًا "التكميلية التامة" (**البدايات**، ص١٥١). إن مشكلة وضع نقطة البداية فى النظرية النقدية تمت مقاربتها من وجهة نظر أنماط محددة من الفكر الفرنسى النقدى، كالبنيوية، وما بعد البنوية (فوكو)، والتفكيكية (دريدا). ولم يتم التطرق لأفكار دريدا بشكل مطول على الرُّغم من كونة مهما فى عرض مشاكل البنيوية (ص٣٣٩ – ٤٣). يربط الكتاب الأدب بأنواعٍ أخرى من السرد، لكن بتلك المتعلقة بالفلسفة (فيكو، ماركس، كيركيغارد، نيتشه)، وبعلم النفس (فرويد)، وبالنظرية الثقافية والنقدية (فوكو، دريدا، ليفى شتراوس)، عوضًا عن تلك الكتابات المرتبطة بالتاريخ أو الفلسفة أو الاقتصاد. إن نظرية سلطة السرد والتضييق لا تعير أى اهتمام للسياقات التاريخية أو السياسية المحددة للنصوص. فعلى سبيل

المثال تمت قراءة **نوسترومو** من خلال السيرة النفسية لمؤلفها، وأُهمل كل من السياق الاستعمارى وما بعد الاستعمارى لكل من النص ومؤلفه (ص٣٧ - ١٠٠).

ومع ذلك، فإن (**البدايات**) كتاب مهم حيث إنه يشير لثلاثة من اهتمامات سعيد اللاحقة. وهذه، أولاً، وعيه المتنامى حول ما تنطوى عليه نشاطات الكتابة الإبداعية والنقد، وكذلك للمدلولات الضمنية لمكانته بالصلة مع التقليد النقدى الأوربى وكذلك بالأكاديمية الأمريكية. ثانيًا، استكشافه للبدايات العلمانية بدلاً من الأصول الإلهية. وثالثًا رغبة سعيد فى النظر للأدب، بالعلاقة مع أشكال أخرى من النشاط الإنسانى، أى دنيوية، تظهر إلى جانب وعيه للنزعة المحافظة "لميوله الثقافية" (**البدايات**، ص ***xiii-xiv***).

بعد **البدايات**، "الأساطير المبعثرة" (١٩٧٥) ومقابلة عام ١٩٧٦ فى **ديكاترس** تشيران إلى الطريقة التى خضع فيها عمل سعيد لتغير جوهرى فى الاتجاه فى منتصف سبعينيات القرن العشرين[٢١]. ففى "الأساطير المبعثرة" الكثير من المواضيع والأفكار الرئيسية **للاستشراق** موجودة بالفعل. وعلى سبيل المثال، يبرز سعيد ما يسميه "الاختزال الأساسى" للاستشراق، المعارضة الهرمية بين الغربيين والشرقيين، واصفًا إياه بعبارات تظهر دون تغيير تقريبًا فى **الاستشراق** ("الأساطير المبعثرة"، ص ٤١٣ - ١٤، **الاستشراق**، ص٤٩). إنه يركز أيضًا على عددٍ من الصور النمطية المفرطة فى التعميم والمهينة للعرب (ص٤٢١ - ٢، ٤١٧) وعلى الدراسات اللغوية المعادية للسامية لرينان (ص ٤٣١ -٣)، كما يفعل فى العمل الأخير. يعرف سعيد الأساس المؤسساتى للاستشراق، ويؤكد حتى على "أهميته السياسية

والاجتماعية والاقتصادية" (ص٤٢٥ -٦)، ويثير بشكلٍ غير مباشر مسألة التمثيل (ص ٤٤٠ -١)، والذى هو فى غاية الأهمية والإشكالية فى **الاستشراق** (**الاستشراق**، ص٢٧٣). وما يعوزه، من المثير للاهتمام، هو أى إشارة إلى أفكار فوكو حول الأرشيف "سجل المحفوظات" أو الخطاب أو أنظمة الرقابة التأديبية.

إن مقابلة ***ديكارتس***، على العكس من ذلك معنية مباشرة بالنظرية الأدبية، وبأفكار فوكو عن الخطاب وقضية المسئولية الفكرية. إنها تبدأ بمناقشة رأى سعيد فى تلقى ما يسميه هو محدثه "بالطليعة النقدية" فى الجامعات الأمريكية. يقر سعيد بقيمة العمل المنجز من قبل نقاد مثل هارولد بلوم بكونه مبتكرًا، ومثيرًا، ولكنه يأسف "لإهماله النسبى للشأن التاريخى، يمكن القول، الأرشيفى" (***ديكارتس***، ص٣٠ -١، التشديد فى النص الأصلى، وانظر ص٣٣). وعلى نحو موازٍ، يجد سعيد "النقاد الجدد"، وخصوصًا التفكيكيين فى ييل بأنهم "سكونيون" "لأنهم يبدون غير مهتمين بالمسائل السياسية" إنه يعلن أنه يشاركهم عددًا من اهتماماتهم، ولكنه يشير أيضًا إلى أنه يشعر بأنه "منفصل (عنهم) بعدد عددٍ كبيرٍ من الأسس الأخرى"، لا سيما فيما يتعلق بالسياسة (ص٣٥).

مستحضرًا حياته كمدرسٍ وكفردٍ منخرطٍ بالسياسة، يشرح سعيد أن الروابط بين الاثنين بدأت فى الظهور فى عمله. ويصرح: "أعتقد أن ما يحركنى غالبًا هو الغضب من الظلم، وعدم تحمل القمع، وبعض الأفكار غير الأصلية إلى حد ما عن الحرية والمعرفة" (ص٣٦). تبدو العبارة مستشرقة للعديد من تصريحاته اللاحقة حول المسئولية الفكرية. تنشغل بقية المقابلة

بمشروع الكتاب عن الاستشراق، بما فى ذلك بعض الإشارات المضيئة لأفكار فوكو. وظيفة فوكو هى فى أنه شخصية ممكنة تربط مجال النظرية مع مجال الاهتمامات الدنيوية للسلطة والسيطرة والتمثيل. يشيد سعيد بهجوم فوكو على المؤلف كشخصية متحدرة (ص٤٠)، لكنه يصف تشخيص فوكو للطبيعة المتناسقة والإكراهية للخطاب على أنها أكثر أهمية (ص٤١، ٣٦). وبتعريفه للاستشراق بأنه "نظام الأسطورة" يصف سعيد نفسه بأنه "شرقى يرد على المستشرقين... أنا أكتب أيضًا لهم، كما لو أنه كان، من خلال تفكيك بنية نظامهم" (ص٤٧، التشديد فى النص الأصلى). هنا يصف سعيد نفسه خارج مجال خطاب الاستشراق، كمن يكتب من النقطة الأرخميدية خارج النظام الذى هو مرتاب حوله كثيرًا فى مكانٍ آخر.

وبحلول عام ١٩٧٦ يمكن رؤية سعيد على أنه فى سياق عملية صياغة أفكاره المركزية عن المسئولية النقدية. وهذه الأفكار هى شكوكه حيال "النقد الفنى"، ورغبته فى ربط الأدب والتاريخ والسياسة باستخدام النظرية لتحليل بنى السلطة والسيطرة الاجتماعية والسياسية. وقد أدت هذه الاهتمامات لصياغته لمفاهيمه الأساسية حول الدنيوية والنقد العلمانى فى **العالم والنص والناقد**.

بالنسبة لسعيد، القول بأنه النصوص دنيوية يعنى "أنها... جزء من العالم الاجتماعى والحياة البشرية وبالطبع اللحظات التاريخية التى تقع فيها وتفسر فيها" (**العالم والنص والناقد**، ص٤)[٢٢]، وإذا كانت النصوص دنيوية، فعلى النقد أيضًا التعامل مع العالم. واحدة من الشكاوى المتكررة حول النظرية فى كتابات سعيد فى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين هى

أن "النظرية الأدبية الأمريكية أو الأوربية تقبل الآن صراحة مبدأ عدن التدخل". وعلى العكس من ذلك، يعتقد سعيد أن "الانتقادات والوعى النقدى" يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار "حقائق القوة والسلطة" وكذلك تلك المتعلقة بالمقاومة (**العالم والنص والناقد**، ص٣ -٥). فى "تأملات حول النقد الأمريكى الأدبى "اليسارى" والتى نشرت لأول مرة عام ١٩٧٩، يرثى سعيد "الافتقار للوجود الحقيقى للمعارضة" فى العمل الأكاديمى، والذى يجده "فى معظمه صامتًا بشكل مذهل" فيما يخص العلاقات بين المثقفين وثقافة وقوة سلطة الدولة. بيد أنه يقتبس عن فوكو، وأومان، وبولانتزاس، و"نقاد نسويين" دون تسميتهم، كاستثناءٍ جزئى لهذه القاعدة (**العالم والنص والناقد**، ص١٦٠، ١٦٩ -٧٠).

يرى سعيد أن كلاً من الشكلانية البنيوية يعتريها النقض: فالشكلانية بسبب أنها تتعامل مع النصوص الأدبية بتجرد عن سياقاتها الاجتماعية والسياسية، والبنيوية لعدم تمكنها من التعامل بشكلٍ كافٍ مع النصوص أو مؤلفيها أو غاياتهم[٢٣]. إن تململ سعيد من المشروع البنيوى هو فى المقام الأول لكون هذا المشروع ينفى خصوصية النص الأدبى ويطمس التغيير التاريخى للسيطرة مع تركيزه المفرط على النظام والأسلوب (البدايات، ص٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٥، ٣١٩). إنه يعفى كلاً من دريدا وفوكو من هذه الانتقادات، ويرى فوكو ملائمًا وملهمًا أكثر لعمله من دريدا. كما يقول فى مقالة عام ١٩٨٣، "النقد بين الثقافة والنظام" (التى نشرت لأول مرة تحت عنوان "مشكلة التناص" فى ١٩٧٨)، "نقد دريدا ينتقل بنا إلى النص، فى حين أن نقد فوكو إلى النص وخارجه" (التشديد فى النص الأصلى). توثق هذه

المقالة تحفظات سعيد على قراءة دريدا للنصوص[٢٤]. ينظر لعمل دريدا على أنه تجريدى بشكل مفرط، ويعتمد بشكل كبير على الأنظمة الفلسفية التى يفككها، ويميل إلى الافتراض أن مفاهيم مثل الاختلاف (***différence***) يمكن أن تبقى بشكل دائمٍ معلقةً "غير مبتوت بها" وعملية فى الوقت ذاته (ص٢٠٩ –١٠). الأهم من ذلك، بالنسبة لسعيد، فإن دريدا لا يقدم ما يكفى من "تخصيص" حول الأساس المؤسساتى وعلاقات القوة التى تكمن وراء التقليد الميتافيزيقى الغربى. كما يتجاهل عمله القمع ولا يمكنه انتقاد نزعته العرقية الخاصة به (ص٢٠٩، ٢١٢). ومع ذلك، وعلى الرغم من أن فوكو يشمل علاقات القوة فى عمله، فإن منهجه بدا أيضًا يعتريه النقص بالنسبة لسعيد؛ إذ لديه وجهة نظرٍ سلبية وعقيمة عن كيفية عمل السلطة الدولة، والسيطرة الاقتصادية وهلم جرا، وليس هناك ما عادل فكرة غرامشى عن الهيمنة فى عمله. أخيرًا، فإن فوكو غير قادر أن يفسر التغيير التاريخى، ولا يشمل فى تحليله السيطرة الأوربية على العالم غير الأوربى (ص٢٢١ – ٣).

هناك فى عمل سعيد، بعد منتصف السبعينيات، شعور من نفاد الصبر المتزايد من الكتاب الذين لا يسعون بشكل فاعل لتشجيع التغيير، أو على الأقل، الوعى الجديد بالوضع، سواء داخل الأكاديمية أو خارجها. فبالنسبة له، فإن إحدى وظائف المثقف فى العالم الأوسع العمل من أجل هذا التغيير فى الواقع وفى الوعى. وفيما يتعلق بأعماله الكاملة، يمكن القول بأن الاستشراق قد حقق ذلك على وجه التحديد.

نظرةٌ عامة

سوف تبدأ هذه الدراسة من خلال مناقشة الاستشراق باعتباره الكتاب الذى فتح آفاقًا جديدة، والكتاب الوحيد فقط، كما يقول سعيد فى تذييله لطبعة عام ١٩٩٥، الذى كتبه كمشروعٍ واحدٍ مستمرٍ[٢٥]. سوف يقدم الفصل الأول نطاق الاستشراق وفرضياته. ثم سيتم تحليل ثلاثة جوانب إشكالية مركزية فى الكتاب: مسألة التعريف، استخدام فوكو وغرامشى وتقليد الإنسانوية الأدبية، والصراعات فى المنهجية والقيم التى ينطوى عليها نهج سعيد الانتقائى، وكذلك إهمال الكتاب شبه التام للجندر كفئة نظرية. أخيرًا، ستتم مناقشة "إعادة النظر فى الاستشراق" و"تذييل" سعيد لطبعة عام ١٩٩٥ من كتاب الاستشراق فيما يتعلق بمسائل التموضع ومسألة التماس سعيد أشكالاً بديلةً من المعرفة والعلمانية.

العلمانية أيضًا مصطلح رئيسى بالنسبة لسعيد فى كتاباته عن فلسطين والشرق الأوسط، وستدرس فى الفصل الثانى. يقدم سعيد رؤى عديدة من السرد الفلسطينى، ويتحدى ما يسميه "فوكو نظام الحقيقة"[٢٦]، أى الافتراضات الكامنة وراء مناقشات التاريخين الإسرائيلى والفلسطينى، كما يقدم أيضًا نقدًا بحق جميع اللاعبين الرئيسيين فى المنطقة، وكذلك الصهيونية، وسياسات الحكومتين الأمريكية والإسرائيلية، ودور وسائل الإعلام الأمريكية. وتتميز الكثير من كتاباته حول هذه القضايا بموقفه

الملتبس داخل وخارج الحالة فى الشرق الأوسط وتذبذبه بشأن مسائل الموضوعية والتمثيل.

يجادل الفصل الثالث من الكتاب بأن الثقافة والإمبريالية يتابع كلاً من العمل الذى بدأه سعيد فى الاستشراق، فى ربط الأدب بالسياسة، ومحاولته لتحليل بعض جوانب السيطرة الأمريكية والإمبريالية المحدثة(*) فى العالم المعاصر، والتى تميز كتابات سعيد حول فلسطين. سيتم عرض طريقة تنظيم ونطاق وحجج الكتاب الرئيسية، وسيتم تحليل الإطار المنهجى – خصوصًا استخدام سعيد لـ ت. س. إليوت، وفانون، وريموند ولیامز وفوكو، وستدرس وتقيم العناصر الثلاثة لبحث سعيد عن طريقة ثالثة. وهذه هى: أولاً، العناصر الراديكالية "الجذرية" فى عمله، وثانيًا، تفضيلاته وأولوياته المحافظة المتباينة، وأخيرًا دعوته لطرقٍ بديلة للقراءة والتأويل، وكذلك لمعارضة علمانية للإذعان القبول" الرسمى والأصولية الدينية والنظم القسرية للفكر من كل نوع.

يركز الفصل الأخير من الكتاب على ما يمكن تسميته تركة سعيد فى مجالات الدراسات ما بعد الاستعمارية، الذى يدين بتطوره كثيرًا لأفكار سعيد، لاسيما فيما يتعلق بالنظرية ما بعد الاستعمارية وتحليل الخطاب الاستعمارى. بيد أنه هناك اختلافات مهمة فى المنهج بين سعيد ومنظرى ما بعد الاستعمارية مثل هومى بابا وغاياترى سبيفاك، لا سيما فيما يتعلق بمسائل مثل التاريخ، والنظرية والتموضع، لقد كان عمل سعيد مصدر إلهامٍ لمقاربةٍ أكثر تاريخانية وسياسية لأدب الإمبراطورية وأدب الرحلات

(*) أميل لاستخدام المحدث لترجمة البادئة "*neo*–".

الإمبريالى. كما قدم عمله الحافز لتوسيع المجال الذى افتتحه فى الاستشراق، وبشكل ملحوظ دراسة هذا الجنس الأدبى من أدب الرحلات، وخاصة أدب الرحلات الذى كتبته نساء.

أخيرًا، وحيث إن قضية التموضع هى واحدة من محاور هذه الدراسة حول سعيد، فمن الضرورى أن أحدد وجهة نظرى الخاصة. إن رحلة سعيد من المحيط المستعمر إلى الميتروبول الاستعمارى الجديد أملتها الضرورات التاريخية والسياسية والعائلية. لقد كانت رحلتى مختلفة، فكمواطنة بريطانية المولد، انتقلت من مكانٍ قريبٍ من المركز إلى المحيط، ومنذ عام ١٩٧٦ أعيش وأدرس فى كينيا والمغرب وتركيا. إن الرحلتين لا يمكن مقارنتهما فى نواحٍ كثيرة، غير أنها، ولكونها مشوبة بالتواطؤ ما بعد الاستعمارى، كما رحلتى حتمًا هى، فقد سمحت لى بالتوصل إلى وجهات نظر حول القضايا السياسية والثقافية التى لم أكن لأتمكن من التوصل إليها لو كنت قد بقيت فى أوربا. فمن دون عمل سعيد، لا الدراسات الأدبية المعاصرة ولا النظرية ما بعد الاستعمارية ستكون تمامًا ما هى عليه: واحد من الأسباب الرئيسية لذلك هو الاستشراق.

الهوامش

١ – سعيد أيضًا كان قد كتب على نطاق واسع جدًا حول الموسيقى، وهي موضوع لـن تتم مناقشته فى هذا الكتاب.

٢ – سعيد، **تغطية الإسلام**، صxlix.

٣ – سعيد، "تذييل طبعة عام ١٩٩٥"، **الاستشراق**، ص ٣٣٨.

٤ – أوزبورن، الاستشراق وما بعده"، ص ٧٩.

٥ – فى إدوارد **سعيد: مفارقة الهوية**، ينظر بيل أشكروفت وبال أهولواليا لسعيد بعبارات مماثلة، محاججين أن استبناء سعيد لهويته وكتاباته حول السياسة الفلسطينية والنظرية الأدبية والثقافية مترابطة بشكل ويرون مفهومه للدنيوية كمفتاح لعمله ككل، ويتخذان من مفاراقات مكانته بوصفها نموذجًا عن الهجونة والتناقضات فى الحالة ما بعد الاستعمارية (ص ٣٠، ١٢، ٣)

٦ – فى "الهوية، السلطة والحرية"، ص ١١، يقول سعيد "أنتمي لأكثر من عالم. فأنا فلسطيني عربي، وأنا أمريكي أيضًا"

٧ – فلسطين، الآن ولاحقًا" ص ٤٧، ٥٠. سإن عرض حياة سعيد هنا هو استنادًا إلى المقالات والكتب التالية لسعيد: **خارج المكان، بعد السماء الأخيرة**، ص ٨٨، ٩١، ١١٦–١٩، ١٦٩–٧٢، "إدوارد سعيد: منفى المنفى"، فلسطين، الآن ولاحقًا"، العودة إلى فلسطين – إسرائيل" فى **سياسة التجريد**، "ضائع بين الحرب والسلام"، وبين عالمين". ساليوزنسكى،" إدوراد سعيد"، ص ١٢٨، وانظر أيضًا "إدوارد سعيد: منفى المنفى"، ص ٣٠.

٨ – ساليونسكى،" إجوارد سعيد"، ص ١٢٨، وانظر أيضًا "إدوارد سعيد: منفى المنفى"، ص ٣٠

٩ – "فلسطين، الآن ولاحقًا"، ص ٤٨، ٥٠ – ١.

١٠ – الجدل الذى اندلع فى سبتمبر – أيلول عام ١٩٩٩ حول حياة سعيد المبكرة يمكن أن ينظر إليه إلى حد كبير على أنه محاولة ذات دوافع سياسية لتشويه سمعة سعيد، ومن خلاله، القضية الفلسطينية. يوضح كتاب مذكرات سعيد، خارج المكان، الذى نشر عام ١٩٩٩، أن سعيد قضى معظم طفولته فى القاهرة، مع سفرات موسوعة لفلسطين

فى عدة مناسبات. بيد أنه واضح على حد سواء أنه ولد فى القدس، ودرسفى مدرسة سانت جورج هناك قبل مغادرة الأسرة إلى القاهرة عام ١٩٤٧. وعلى الرغم من تأكيدات يوسطس ريد وينر، فإن سعيدًا لم يعلن أبدًا أنه كان لاجئًا، بل إنه صراحةً رفض الكلمة فى التحدث مع إيمر ساليوزنسكى، انظر ساليوزنسكى، "إدوارد سعيد"، ص ١٢٧، وخارج الظلال" جاجى، ص ٦.

١١ - أوزبورن، "الاستشراق وما بعده: إدوارد سعيد"، ص ٦٦، ٦٧. وانظر أيضًا سعيد، "مقابلة: إدوارد و. سعيد"، **دياكريتس**، ص ٣٥: عالمين"، ص ٥، **خارج المكان**، ص ٢٩٣. وانظر أشكروفت وأهالواليا، **وإدوارد سعيد**، ص٢.

١٢ - "فلسطين الآن ولاحقًا"، ص ٥٠.

١٣ - المرجع السابق، ص ٥٥.

١٤ - "ضائع بين الحرب والسلام"، ص ١٤.

١٥ - للمزيد من المناقشة المستفيضة لوجهات نظر سعيد حول المثقف كما عبر عنها فى **تمثيلات المثقف**، راجع أشكروفت وأهالواليا، **إدوارد سعيد**، ص ١٣١ - ٤٦.

١٦ - إن تحليل رواية **روضة مانسفيلد** لجين أوستن فى **الثقافة والإمبريالية** هو أحد الاستثناءات. كما كان سعيد قد كتب أيضًا عن الروائية المصرية أهداف سويف فى "إدوارد سعيد يكتب عن أدب جديد فى العالم العربى"، واستعراضه لرواية أهداف سويف **فى عيد الشمس**، بالإضافة إلى ذلك، هناك استرعاض لعمل ميامى لجوان ديوديون فى "ميامى مرتين"، وكذلك مناقشته لتحية كاريوكا، الممثلة والراقصة المصرية. انظر الفصل ٤، ص ١١٣ - ص ١١٧ من اجل تحليل آراء سعيد حول سويف، كاروكا والكتّاب والفنانين العرب الآخرين.

١٧ - أوزبورن، "الاستشراق وما بعده" ص ٦٨.

١٨ - سعيد، **بعد السماء الأخيرة**، ص ٧٧.

١٩ - سعيد، "بين عالمين"، ص ٣. للتعليق على انجذاب سعيد لكونراد، انظر أشكروفت وأهالوليا، **وإدوارد سعيد**، ص ١٤ - ٣٩، ١٦ - ٤٠، ١٠٦ - ٧.

٢٠ - ساليوزنسكى،" إدوارد سعيد"، ص ١٣٤.

٢١ - انظر برينان، "أماكن العقل، الأراضى المحتلة"، ص ٧٥، وأشكروفت وأهالواليا، **إدوارد سعيد**، ص ٩٥.

٢٢ - للاطلاع على تحليل مفصل عن توسيع سعيد سعيد فى مفهوم الدنيوية فى **العالم، النص**، والناقد، انظر أشكروفت واهالواليا، **إدوارد سعيد**، ص ٣١-٥٦.

٢٣ - على سبيل المثال، انظر نقده لمنهج هارتمان الشكلانى للنثر بوصفه نقيضًا للشعر فى كتاب "ماذا وراء الشكلانية؟" ص ٣٣٩ - ٤٠، ٩٤٥.

٢٤ - تظهر المقالة فى المجلد اللاحق دون تغيير، باستثناء إعادة كتابة القسم التمهيدى. يميز سعيد، هنا وفى أماكن أخرى، بين أفكار دريدًا واستخدام هذه الأفكار من قبل أتباعه، ص ٣٢٩.

٢٥ - سعيدة، تزييل طبعة عام ١٩٩٥، الاستشراق، ص ٣٢٩.

٢٦ - فوكو، "الحقيقة والسلطة"، فى السلطة / المعرفة، ص ١٣١، وانظر أيضًا ص ١١٢ - ١٣.

(١)

الاستشراق

الاستشراقُ متناقضٌ من النّاحية النظريّةِ، وأنا صممته على هذا النحو[١]

مقدمة

يكاد يكونُ منَ المستحيلِ بِتقريبًا أنْ نغالي في تقديرِ أهمّية الاستشراق في دراسةِ الأدب باللغة الإنجليزية في السياقِ الأكاديمي الأنجلو أمريكي. فالكتابُ الذي صدرَ للمرةِ الأولى عام ١٩٧٨، قدّمَ منظورًا عالميًا عن الحقائقِ السياسيةِ والاقتصادية التي كانت الدراساتُ الأدبية حتّى الآن موصدةً بوجهها[٢]. لقد قدّم سعيد السياسة في الدراسات الأدبية من خلالِ الإصرارِ على أنّ الاستشراق البحثي يحتاجُ أنْ يُنظر إليه في سياق التصورات الغربية عن الشرق التي يعود تاريخها إلى العصور الكلاسيكية. حيث جادل سعيد في أن هذه التصوراتِ ينبغي أن ينظر إليها في سياق السيطرة الغربية على الشرق من خلال الاستعمار والإمبريالية وكذلك الاستعمار المُحدث[٣]. والنتيجةُ الطبيعية لهذه الفرضية هي أن المؤسساتِ الأكاديميّة الغربيّة افتضحت علاقتها بالسلطة، وخصوصًا في أقسامٍ مثل الدراسات الإقليمية[٤].

في أواخر سبعينيّات القرن العشرين، كانت هذه الأفكارُ أفكارًا جذريّة. ففي كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية كانَ النمطُ البيداغوجي

"التربوي" السائد لا يزال عمومًا للنقد الجديد. بالإضافة إلى ذلك، ففي الأولى، كان للمنظورِ الأخلاقي لـ ف.ر.ليفس تأثيرٌ قوي. في كلا المكانين كانت هناك محاولاتٌ حذرةٌ لإدخالِ عناصر من النظرية البنيوية، الماركسية أو النسويّة من قبل جماعاتٍ هامشية متنوّعة أو أفراد. في حين أنّ "الأزمةَ في الدراسات الإنجليزية "قد بدأت تظهرُ بشكل جليّ (على الأقل في بريطانيا)، وكانت الحلولُ المؤسساتيّة لها غير متوقّعة، أو في مراحلها المبكّرة جدًا. أخذت هذه الحلولُ في وقتٍ لاحق شكلَ التضمين، وقد يقولُ البعضُ شكلَ السيطرة، للنظرية في هذا المجال، وشكلَ إحداث أقسامٍ وبرامج ومقررات للدراسات النسوية والثقافية والعرقية. في أواخر السبعينيّات تألفت دراسة الأدبُ الإنجليزي أو الأدب المقارن من مقرّراتٍ حول الجنس الأدبي والفترة التاريخية، وحول الخصائص التقنية والموضوعاتيّة لكتّاب كبار (عادةً من الذكور) مثل ديكنز، جيمس أو شكسبير، وذلك ربما مع السيطرة العرضيّة للبنيويّة، والأسلوبية أو علم اللغة. فربطُ الدّراساتِ الأدبّية بدراسةِ التاريخ أو علم السياسة كان مجالُ عمل الماركسيين فقط، ولم تكن تلك الدراسات مركزيةً عمومًا أو مؤثّرة في أقسامِ الأدب سواء في بريطانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية في تلك الفترة(٥).

بالطبع كانت هناكَ استثناءاتٌ لذلك، وبحلول أواخر السبعينيّات، وعلى الهامش من اهتمام المؤسسات الجامعية في بريطانيا، وأكثر من ذلك حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن كلاً من النسوية وحركات الحقوق المدنية كانت بدأت تبرز بشكل جلي كقوى التغيير. ولكن هذه العملية لم تضطلع بعد باتساعها وأهميتها اللاحقة. وعلى الجبهة النظرية، كان السياق الأكاديمي الأنجلو أمريكي منخرطًا في مواجهته مع البنيوية، وفي وقت لاحقٍ، مع ما

بعد البنيوية من خلال أعمال كتاب مثل بارت، جينيت، تودوروف ومجموعة تيل كويل(*)، فوكو، دريدا وهلم جرا، والتي كثيرٌ منها كان قد كُتب في الخمسينيّات والستينيّات. في أواخر السبعينيّات كانت بدأت بعضُ النصوص النسوية الرئيسية من أواخر الستينيّات تترك تأثيرها، وظهرت بعضُ الدراساتِ النسوية الرئيسية الأخرى في الأدب، وباختصار، فقد كان عالمُ الدراسات الأدبيّة عالمًا بدأ فقط للتو في الانفتاحِ على التأثيراتِ في العالم الخارجي في شكلِ الحقائقِ السيّاسية والاقتصادية والجنسيّة التي كان حتى الآن يُنظر إليها عمومًا باعتبارها هامشيةً بالنّسبة للدراسات الأدبية الجادة.

وكان أن أتى إلى هذا العالمِ المغلق الاستشراق في عام ١٩٧٨. وإذا قُورن الكتابُ بالنتاجاتِ النقدية الأخرى في ذلك الوقت، يتبين الفرقُ بوضوحٍ. أعمالٌ مثل كتاب كيرمود الإحساس بالنهاية (١٩٦٦)، وكتاب فريدريك جيمسون سجنُ اللغة (١٩٧٢)، أعمال ديفيد لودج طُرقُ الكتابة الحديثة (١٩٧٧) أو العمل مع البنيوية (١٩٨١)، هذه الأعمال، كانت قد فتحت البابَ لمنظوراتٍ فلسفيّة أو شكلانيّة جديدة لكنّها لم تقدمْ شيئًا مشابهًا لإصرار الاستشراقِ على الارتباطِ المعقّد بين الأدب والتاريخ والسياسة. وكما قد أشارَ سعيد في "تذييله" لطبعةِ عام ١٩٩٥ من الكتاب، فقْد واجه المتاعبَ في البداية في إيجادِ ناشرٍ يهتمُّ بالعمل(٦). ومع ذلك، استمر الاستشراق، لأن أصبحَ كتابًا فاتحًا عهدًا، محدثًا ليسَ فقطْ التغييّرات في دراسة الأدب الإنجليزي والمقارن في شكلٍ من القراءاتِ الجديدة المسيّسة والتاريخانيّة للنصوص الفردية فحسبْ، ولكنه فتح الطريق أمام مجالاتِ الدراسات ما بعد الاستعماريّة.

(*) مجلة أدبية أُسست من قبل مجموعة من الكتاب في الستينيّات في فرنسا، وصدر آخر عدد لها عام ١٩٨٢.

نطاقُ وحجج الاستشراق

يتألفُ الاستشراقُ من مقدمةٍ وثلاثةِ فصولٍ طويلة. الكثيرُ من أفكارِ سعيد الأكثر أهميّة تظهرُ في المقدمة، حيث نقطةُ انطلاقه هي أنّ "الشرق ليس حقيقةً خاملة من الطبيعة" ولكنه، كالغرب، "من صنع الإنسان" (الاستشراق، ص ٤ – ٥). هذه المقولة الاستهلالية، البسيطة على ما يبدو، ولكن البالغة التأثير، تتيحُ المجالَ لأسئلةٍ حول استبناء الشرق والشعوب الشرقية من قبل الباحثين والرحّالة والإمبرياليين الغربيين. إنها تثيرُ أيضًا قضايا متصلة بالتمثيل، خاصة العلاقة بين التمثيل والمعرفة والسلطة، والتي هي على حد سواء مولّدة ومعقدّة. هذه الأسئلةُ توفر غنًى في الأفكار المتبصّرة عن العلاقة بين الغرب والشرق. إنها تسهمُ أيضًا في سلسلةٍ معقّدة، وفي بعض الأحيان متناقضة أو إشكالية، من الفرضيات حول مختلفِ جوانبِ هذه العلاقة. تعاريفُ الاستشراق كحقلٍ تتكاثرُ، وسعيد لديه ميلٌ للتحدث كما لو أنّ خطاب الاستشراقِ كان دائمًا، وفي كل مكان، الشيء ذاته. إنّ الإطارَ المرجعي الذكوري بمجمله للكتاب وما يصاحبه من إهمالٍ لعوامل الطبقة والجندر والربط الإشكالي لفوكو، وغرامشي معًا والإنسانويّة، كلها تظهر أولاً هنا.

يقدّمُ الفصلُ الأول، "نطاقُ الاستشراق"، لمحةً عامة عن هذا المجال. مبتدئًا بمناقشة الخطاب الاستشراقي في أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين، يحاججُ هذا الفصل بأنّ هذا الخطاب يستند إلى الانقسام التجاوزي(*) بين الغرب والشرق. حيث يُنظر للأول على "أنّه عقلاني، ومسالم، ومتحرر، ومنطقيّ، وقادر على الاضطلاع بالقيم الحقيقية، ودون

(*) التجاوزى هنا بمعنى التفوقى، أى ما يذهب أبعد من الطبيعة والغيب.

اشتباه طبيعي"، وأما الأخير فهو ليسَ "أيّا من هذه الأشياء" (ص ٤٩). يقــدم الفصلُ المصطلحَ الرئيسي "الجغرافيا التخيلية "ونظرةً سريعة حول التمثيلات الغربيّة للشرق والإسلام والمسلمين والعرب قبل منتصف القرن الثامن عشر من أجل اقتراح كيف ظهرت هذه التقاليــدُ والخطابــاتُ والمؤســسات مــن الاستشراق الى حيز الوجود. كما أنّه يستهلّ بتحليل بعض جوانبِ العلاقة بين الغرب والشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين. يُؤخــذ غــزو نــابليون لمصر، جنبًا إلى جنب مع الكتاب ذي العشرين مجلدًا فــي وصــف مــصر والذي نُشر في الفترة بين ١٨٠٩ و١٨٢٨، بالإضافة لبناءِ قنــاة الــسويس (١٨٥٤-٦٩)، تؤخذ كلها على كونها النقاط الرئيسية، لأنها ترمزُ للــسيطرةِ الماديّة والنصّية الأوربيّة على الشرق ذات السمة الاستعمارية والإمبريالية.

عند هذهِ النقطة يقاربُ سعيد تطوّر الاستشراقِ بالاقتراح أنــه يجــسدُ "مواقف نصيّة" (ص ٩٢، التشديد في النص الأصلي). وهذا يعني أن خطابَ الاستشراق يعتمــد على صــورٍ من الشرق وسكّانه غير مستمدّة من الدليل أو الخبرة التجريبيين ولكن من الكتبِ الأخرى. يجادلُ سعيد بأنّ هذا الــرأي حول الشرق يسبق على حدّ سواء، ويأتي بعد، تاريخ التوسّع الإمبريالي فــي القرنين التاسع عشر والعشرين، ويضعهُ في سياقِ نصوصِ القرون الوسطى، على سبيل المثال، وفي القولبة النمطيّة الشعبيةِ الخام للعــرب فــي وســائل الإعلام الأمريكية المعاصرة، ويرى الحالةَ في منتصف القــرن العــشرين، عندما حصلت البلدان التي كانت مستعمَرة سابقا على استقلالها، باعتبارهــا لحظة أزمة بالنّسبة لحقل الاستشراق. إذْ أصبح الشرقُ الآنَ العــالم الثالــث، "مُجهدًا ومسلحًا سياسيًا " لمواجهة الغرب[٧]. ولكن من وجهة نظــر ســعيد،

فالمستشرقون لم يرتقوا إلى هذا التحدي الجديد، ويأخذ فشلهم في القيام بذلك كدليلٍ على إفلاس الحقل في شكله المعاصر (ص ١٠٤).

يتبنى الفصلان الثاني والثالث منظورًا زمنيًا في المقام الأول. فالفصلُ الثاني، بعنوان "الهياكل الاستشراقية وإعادة الهيكلة"، يناقشُ ما عرّفه سعيد بـ "الاستشراق الحديث" بدءًا من الثلثِ الأخير من القرن الثامن عشر إلى حوالي عام ١٨٧٠، والذي يعتبره جزءًا من إرث عصر التنوير (ص ١١٨). ومع ذلك، بالإضافة إلى العرض الزمني الأساسي للسيطرة المنهجية على الشرق من قبل الغرب، في شكل الهياكل الإمبريالية الاستعمارية المتجدّدة، يقدمُ سعيد "وصفًا لمجموعة من التقنيات المشتركة في أعمالِ الشعراء والفنانين والباحثين المهمين" (ص ٢٥). في مناقشته للاستشراق في القرن التاسع عشر يدرسُ سعيد أعمالَ ووظائف سيلفستر دو ساسي وإيرنست رينان. ويعتبر ساسي المُدشّن لهذا التقليد، في حين يقدّمُ رينان كلاً من الاستمرارية والتمتين في "الخطاب الرسمي للاستشراق" و"مؤسساته الفكرية والدنيويّة" (ص ١٣٠).

في وصفهِ لهذا الخطاب ومؤسساته، يشددُ سعيد على ظهورِ ما يعتبرُه مبدأ التعارض الثنائي والمقارنة والذي بموجبهِ تظهرُ أوربا دائمًا متفوقة على الشرق. أيضا يتم تقديم نمذجة ثلاثية للأعمال الاستشراقية. حيث يحددُ سعيد ثلاثةَ أنواعٍ مختلفة من الكُتّاب: الكاتب العلمي، والكاتب الخالق للجمالية الشخصية، والكاتب الذي يجمع بين الاثنين. اتُخذَ كتاب إدوارد وليام لين عادات وتقاليد المصريين المعاصرين (١٨٣٦) كنموذج أساسي على الفئة

الأولى، وكتاب بيرتون الحج إلى المدينة ومكة كنموذج من الفئة الثانية، وكتاب نيرفال رحلة إلى الشرق كنموذج للفئة الثالثة. يناقشُ سعيد عملَ لين مطولاً، إذْ يرى أن لين يُجسدُ "التخصص وإضفاء الطابع المؤسساتي المتنامي عن المعرفة حول الشرق ممثلة بالمجتمعات الشرقية المختلفة" (ص ١٦٤). ويخلص إلى أن الاستشراق البحثي تطور كمؤسسة في نفس الوقت الذي تم فيه إنشاء الهياكل الاستعمارية والإمبريالية.

وعلى الرُّغم من أن سعيدًا لا يُعرّفُ صراحةً الإمبريالية والاستعمار في الاستشراق، فمن الواضح أنّه يستخدمُ الأولى على أنها تعني السيطرة على إقليمٍ بعيد من قبل المركز الميتروبولي الغربي، وهو ما يعني ضمناً درجاتٍ مختلفة من التحكم الاقتصادي والسياسي والعسكري، وكذلك السيطرة الثقافية. وتتجسد الأخيرة في خطابات المجالات المختلفة المرتبطة بالإمبريالية: التجارة، والسفر والاستكشاف، والعلوم، والأنشطة الإنسانية والتبشيرية. يُمكن لهذه المجالات أن تبدو هامشية بالنسبة للإمبريالية، ولكنها ضرورية بالنسبة لها، نظرًا لأنها تقدّم الكثير من الخطاب الإمبراطوري والتمثيل اللازمين لهيمنة ثقافة على أخرى. يُنظر إلى الاستعمار على أنه إقامة للمستوطنات في إقليمٍ بعيد، والذي عادة ما يكون، إن لم يكن دائمًا، نتيجةً للتوسّع الإمبريالي، والعملية التي بموجبها يلعب المستوطنون من القوة الإمبريالية دورًا مهيمناً وامتيازيًا في الحياة الاقتصادية للإقليم.

لم تُستخدم كلمة "الإمبريالية" بالمعنى المحدد أعلاه حتى سبعينيّات القرن التاسع عشر، وخاصة بعد بداية "الإمبريالية الكلاسيكية"، أي فترة التوسع الأوربي في الزحف نحو أفريقيا من عام ١٨٨٠ فصاعدًا(٨). ومع

ذلك، فإن استخدام الخطاب الإمبريالي والتمثيلات التي عنت ضمنيًّا تفوق الثقافة الغربية ودُونيّة وهمجية الثقافات الأخرى كانت موجودة منذ القرن الخامس عشر فصاعدًا. وبينما يتبعُ الاستعمارُ عادةً الإمبريالية، مهدت أنشطةُ التجار والمبشرين والرحّالة والمستكشفين الطريقَ له. واحدٌ من الأشياء التي يقوم بها سعيد في الاستشراق تقديم بعض الأمثلة عن العلاقاتِ المتبادلة بين الإمبريالية والاستعمار، وخطابات المجالاتِ المرتبطة بهما.

فيما يتعلق بتطوّر الاستشراق كمؤسسة، يستكشف سعيد أيضًا علاقة النماذج الثلاثة من الكتابة الاستشراقية التي تم تحديدها سابقًا بفكرة الحج. فيمثلُ لين مرة أخرى الكاتبَ العلمي أو اللا شخصاني، ويجسد شاتوبريان خالق الجمالية الشخصية، وريتشارد بيرتون، وت.ي. لورانس وتشارلز داوتي النموذجَ الوسطي بين هذين النموذجين. يميّز سعيد بين رؤيتين قوميتين مختلفتين من الحج. أولاً هناك النُسخة البريطانية، حيث حقائقُ التملك الإمبراطوري حدّت من الإمكانيات الخيالية إلى حد ما. وهذه تتعارض مع النسخة الفرنسية، حيث إن الافتقار إلى الوجود الإمبريالي الفرنسي الحقيقي أثار شعورًا بالخسارة وسمح بمجال أكبرٍ لإبراز هذا الشعور بالخسارة واستيهامات أخرى (ص ١٧٠-١٦٨). لكن، وكما قد لاحظ مور- جيلبرت، كان الاستعمارُ الفرنسي للجزائر على قدم وساق في منتصف القرن التاسع عشر، الذي عنى أنه كان هناك بالفعل انخراط مادي(*) لفرنسا حقيقي في الشرق(٩). يتابعُ سعيد في مقارنة لين وشاتوبريان، على أنهما نموذجان للاستشراق البريطاني والفرنسي، ويستمر من خلال مناقشة كتابات لامارتين،

(*) مادي أي بمعنى الوجود الفيزيائي.

نيرفال وفلوبير ككتّاب ينتمون إلى النسخة الفرنسية من طراز الحج. ينظـرُ لنيرفال وفلوبير بأهميةٍ خاصة، حيث إن الشرق مركـزيٌ فـي أعمالهمـا و"كلاهما كان عبقريًا"، وكلاهما كانت لديـه "نظـرة تعـاطف، وإن كانـت معاكسة، من الشرق" (ص ١٨٠).

يرى سعيد الاستشراق المؤسساتي كإرث من القرن التاسع عشر للقرن العشرين، حيث ينظرُ الفصل الثالث "الاستشراق الآن" في هذا الإرث في فترة ما بعد ١٨٧٠. قبل التعامل مع الاستـشراق الفرنـسي الأنجلـو أمريكـي والاستعمار الأمريكي المُحدث في القرن العشرين في القسمين الثالث والرابع من هذا الفصل، إلا أنه يكرر خصائص العقيدة الاستشراقية ويقدم تمييزًا هامًا بين الاستشراق الكامن والاستشراق الظاهر (انظر ص٢٠ أدناه) حيث يتبـع ذلك اتهامٌ جارفٌ حول العنصرية في استشراق القرن التاسع عشر، جنبًا إلى جنب مع الاعتراف الذي يكاد لا يوجد بطبيعتها الأبويّة. يشيرُ سعيد أيـضًا للارتباطات بين الاستشراق ونظريات اللا مـساواة العنـصرية والتسلـسل الهرمي (ص ٧-٢٠٣). حيث يتم تحليل فكرة كيبلينج عن "الرجل الأبـيض" ودوره الحضاري في العالم الإمبريالي، ثم ينتقل سعيد إلى دراسـة بعـض الأمثلة النموذجية من الخطاب الاستشراقي. ويخلص إلى القول بأن التغييـر الرئيسي في الاستشراق بعد عام ١٨٧٠ كان "من الاستشراق الأكاديمي إلى الموقف الذرائعي" (ص ٢٤٦، التشديد في النص الأصلي).

يُنظر لهذا الموقف الذرائعي على أنّـه اتخـذ أشـكالاً مختلفـة فـي الاستشراق البريطاني والفرنسي في القرن العشرين، وبخاصة قبـل وبعـد الحرب العالمية الأولى. يُناقشُ كل من السير هاملتون جيب ولويس ماسيغنون كمثالين عن الاستشراق البريطاني والفرنسي، على التوالي. يتحـدث سـعيد

صراحةً عن "الاستشراق الإسلامي"، ويخلص لاستنتاجٍ مفاده أنه، من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى حتى الوقت الحاضر، يتميز" هذا الاستشراق بموقفه التراجعي... وبتخلفه المنهجي والأيديولوجي العام وجهله النسبي" (ص ٢٦١). أخيرًا يقدّم سعيد ماسيغنون وجيب معًا ممثلين رئيسيين أخيرين عمّا يسميه "السلطة المسكونية أساسًا للاستشراق الأوربي" الذين وصلا بها "إلى أقصى ما يمكن أن تذهب إليه". ثم "بعدهم"، يقول سعيد، "كان الواقع الجديد-الأسلوب التخصصي الجديد، بصفة عامة، أنجلو أمريكيًا، وبشكل أكثر تخصيصيًا، كان للعالم الأمريكي الاجتماعي" (ص ٢٨٤). يركّز تقديم الاستشراق المعاصر على الطريقة التي يتم فيها تمثيل الإسلام والعرب في وسائل الإعلام الأمريكية وأماكن أخرى، وعلى الهيمنة الثقافية والسياسية للولايات المتحدة الأمريكية على الدول العربية. وعلى الرّغم من أنه ينتهي بالمطالبة بمقارباتٍ بديلة لثقافات أخرى، يؤكد سعيد مجددًا أن هدفه الرئيسي كان لدراسة عميقة لحقلٍ موجود بالفعل بدلاً من توفير هذا البديل بنفسه.

إنّ نهجَ سعيد في الاستشراق راديكاليّ بطرقٍ عدّة، وكان أكثر راديكاليةً في عام ١٩٧٨ مما هو عليه اليوم. يولي سعيد الأهمية للتكوين النصّي الغربي للشرق، ويجادل بأن هذا الإنتاج النصّي مثالٌ على "إرادة التحكم" الغربية على الآخرين، وأنه لذلك يرتبطُ ارتباطًا وثيقًا مع الحقائق المادية للسيطرة السياسية والاقتصادية التي تُشكلّ الاستعمار والإمبريالية والاستعمار المُحدث. ومع ذلك، يناصر سعيد شكلاً من أشكالِ الإنسانويّة الغربية التي تتخذ من التجربة الذكورية للطبقة الوسطى البيضاء الأوربية كنقطة مرجعية رئيسية، على الرُّغم من أنه أيضا معنيٌّ بأن يعارضَ ذلك. ويركّز على الغرب والغربيين ويعطي اعترافًا مقتضبًا لأعمال الكتاب ما بعد الاستعماريين غير الأوربيين، على الأقل حتى "إعادة النظر في الاستشراق"

(١٩٨٥)[١٠]. وعلاوة على ذلك، فسعيد لا يملك إلاّ القليل ليقوله بخصوص الطبقة والجندر كعوامل مؤثرة في خطابات وبنى الاستشراق. تنشأ مشاكل أخرى من محاولة سعيد التوفيق بين فوكو وغرامشي وملامح معيّنة من الإنسانوية الغربية. تُستحضر أفكار فوكو عن الخطاب والسلطة بالتزامن مع فرضية غرامشي أن الثقافة هي عامل مهم في تأسيس الهيمنة، أي هيمنة شعب ما أو مجموعة على أخرى. إلاّ أن وجهاتِ النّظر هذه تحدث جنبًا إلى جنب مع الدعوات إلى مفاهيم مثل "الواقع الإنساني" أو"التجربة الإنسانية"، التي تنبثق من التقليد الفلسفي الذي يتحداه كل من فوكو وغرامشي.

سأعلّقُ بدايةً على المشاكلِ النّاجمة عن التعريفات المتعددة للاستشراق كحقلٍ يقدّمه الكتاب. من ثمّ سيتم النظر في التناقضات المنهجية التي ينطوي عليها استخدامُ سعيد لفوكو وغرامشي وكذلك للإنسانوية. سيتبع ذلك نقد للاستشراق فيما يتعلق بموضوع الجندر، وسوف تناقش الخاتمة بعضَ تعليقات سعيد على الكتاب في "إعادة النظر في الاستشراق" وفي مكانٍ آخر، والتي تلقي الضوء على حد سواء على الاستشراق وعلى الروابط بينه وبين أعمال سعيد الأخرى.

مسألة تعريف

إنّ تعريفَ الاستشراق يبرهن على أنّه عملٌ معقّدٌ ومتناقض. وإنّ بعضَ الاختلافات المتعلقة بوجهة النظر والتركيز في تعاريف سعيد يُمكن النظرُ إليها على أنها مثمرة، ويمكن تفسيرها في حقيقة أنه يصف الاستشراق باعتباره خطابًا كما يقصد فوكو بالمصطلح. بيدَ أنه هناك تذبذبٌ في الكتاب بين وجهات النظر التاريخية واللا تاريخية التي تُضعفُ الكتاب[١١].

إنّ اللجوءَ الغريب للسياقات التاريخية واضحٌ في تعريف سعيد الابتدائي الثلاثي للاستشراق، فأولاً، هو تقليدٌ أكاديمي من الدراسة والتدريس والكتابة عن الشرق. ثانيًا، هو "نمطٌ من التفكير القائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين "الشرق" وفي معظم الوقت "الغرب". ثالثًا، أنه "مؤسسةٌ مشتركة للتعامل مع الشرق"، أو "نمطٌ غربي للسيطرة، وإعادة الهيكلة، أو السلطة على الشرق". لم يتم تحديد السياق التاريخي للتعريفين الأولين، لكنّ التعريفَ الثالث محددٌ مع بداية القرن الثامن عشر. يصبح من الواضح على الفور بعد هذا أن سعيدًا يصف الاستشراق على حد سواء على أنّه مؤسسة وأسلوب، حيث إنّه يعرفه بأنه خطاب وفقًا لتعبير ميشيل فوكو. يعرّف فوكو الخطاب، أو "مجموعة من الممارسات الخطابية"، على أنها "ترسيم حدود لحقل من الموضوعات، وتعريف المنظور الشرعي لأداة المعرفة، وتحديد المعايير للاستفاضة في المفاهيم والنظريات"[١٢]. وهذا يعني، أنّ كلَ خطاب يحددُ مؤشراتٍ لحقل الدراسة أو نمطًا من النشاط الفكري، ويضع مجموعة من القواعد لكل من الأفراد المشاركين في هذا المجال أو النشاط وللنماذج النظرية التي يقومون بإنشائها. علاوة على ذلك، يمكن للخطاب أن ينطوي على عدد من التخصصات المختلفة، ويمكن أن يتجسد في "العمليات التقنية، في المؤسسات، في أنماط السلوك العام"، وأساليب التواصل والتدريس. ويمكنه أيضًا إحداث تغييرات في العقليات والمواقف، لأنه يتعلق ببنى السلطة في المجتمع ككل[١٣]. يستخدم سعيد هذا التعريف ويجادل بأن مفهوم فوكو للخطاب يمكن أن يساعد في شرح "المنظومة المنهجية الكبيرة التي من خلالها كانت الثقافة الأوربية قادرة على أن تدير- وحتى تُنتج - الشرق

سياسيًا، اجتماعيًا عسكريا وعقائديا وعلميًا وتخيّليًا خلال فترة ما بعد التنوير" (الاستشراق، ص ٢-٣).

تبدو المجموعة الثانية من تعريفات سعيد للاستشراق مرتبطةً بالمعنى الثاني من المعاني الثلاثة المذكورة أعلاه، أي للاستشراق باعتباره تمييزًا وجوديًا ومعرفيًا. يحاجج سعيد أنه "بالقدر نفسه الذي فيه الغرب، أيضًا الشرق هو فكرة لها تاريخ وتقليد من التفكير، والتصور والمفردات التي منحته الحقيقة والوجود، وبالنسبة لـ، الغرب". ومع ذلك، يعدّل سعيد هذه العبارة بثلاث طرقٍ: أولاً، لم يكن الشرق فقط أو "أساسًا فكرة" نظرًا لأنه كان، وهو أيضًا، حقيقةً، وثانيًا، حالة الشرق كفكرة متشابكة مع السيطرة على دول غير الدول الأوربية، وثالثًا، "الاستشراق ليس خيالاً أوربيًا متصنعًا عن الشرق، ولكنه كيانٌ مخترع فيه النظرية والممارسة التي، لأجيال عديدة، كان فيها استثمارٌ ماديٌ كبيرٌ". عواقب هذه التعديلات، خاصة فيما يتعلق بآخر تعديلين، هي أن الكتاب ليس معنيًا في المقام الأول بالتطابق بين تمثيلات الاستشراق للشرق والمجتمعات والثقافات الحقيقية التي كانت قد مُثلت. عوضًا من ذلك يتعامل مع "الاتساق الداخلي للاستشراق وأفكاره حول الشرق (الشرق كمهنة) على الرغم من، أو بعيدًا عن، أي تطابق أو افتقاره بالتالي، مع "الشرق "الحقيقي" (ص ٥). يقدم هذا المقطع القضية الإشكالية عن العلاقة بين التمثيل والحقيقة، وعلى الرغم من أن سعيدًا يتجنب هذه القضية في هذه المرحلة، فإنها ستعود لتلازم نصه في مناسبات عديدة لاحقة.

في بداية القسم الثالث من الفصل الأول، يقدم سعيد تعريفًا آخر، وهذه المرة مزدوجًا، للاستشراق. وهو "المنظومة التي تمت من خلالها مقاربة الشرق (ولا تزال) بشكل منهجي، كموضوع للتعلم والاكتشاف والممارسة"

ولكنه أيضا "مجموعة من الأحلام والصور، والمفردات في متناول أي شخص حاول أن يتحدث عمّا يكمن شرق الخط الفاصل" (ص ٧٣). على الرُّغم من أن هذا التعريف المزدوج غير محدد تاريخيًا، يعود حالاً المنظور التاريخي ليبرز حينما يصف سعيد كيف كانت العلاقة بين أوربا والشرق نتاج التوسع الأوربي الذي جاء مع الإمبريالية والاستعمار. يتفاقم هنا التناقض بين الرأيين حول الاستشراق بسبب الإيحاء بأن "المؤسسة الإمبريالية" استبدلت ببساطة "الخطاب العلمي" (ص ٩٥)، والذي ليس على الإطلاق ما توحي به بقية الكتاب. بالإضافة إلى ذلك، فسعيد يسعى جاهدًا في مكانٍ آخر ليشيرَ إلى أنه كان لا يوجد فقط خطاب علمي أو مؤسسة إمبراطورية واحدة، ولكن العديد من الخطابات والمؤسسات المتشابكة، وهو ما ينطوي عليه منظور فوكو.

تلت هذين التعريفين قوائمٌ بخصائص الفكرة الاستشراقية. فتأتي أولاً العناصرُ الأربعة لفكرة القرن الثامن عشر التي وضعت الأساس للاستشراق الحديث: "التوسع [الأوربي]، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، [مع غير الأوربي] والتصنيف" (ص ١٢٠). ثم هناك تصنيفٌ للمستشرقين من كتاب القرن التاسع عشر إلى ثلاثة نماذج، اللا شخصاني - العلمي والشخصاني- العلمي، والشخصاني، المذكورين أعلاه. في الفصل الثالث، يعطي سعيد قائمةً من أربعة عناصر نموذجية عن الخطاب الاستشراقي في القرن العشرين. وهذه هي: استخدام التعميمات، و"التعارض الثنائي لـ " نا" و"هم"، واستخدام أوصاف سرد تعميمية وأخيرًا "الماهوية (*) المتزامنة" التي تتجسد في استخدام تصنيفات ذات نزعة تفوقيّة، وغالبًا ما تكون منتقصة مثل"

(*) الماهوية من الجوهر: أى الذات.

السامي" (ص ٤ – ٢٢٧). يجادل سعيد بأن التعارض بين عالم "نا" وعالم "هم" يعني ضمنيًا دائمًا أن عالم "نا" متفوقٌ على عالم "هم" وأن عالم "هم" يعتمد على عالم "نا".

يتبع وصف هذه المجموعات المختلفة من الفئات التمييزُ بينَ الاستشراق الكامن والظاهر في بداية الفصل الأخير. يتقاطع هذا التمييز مع نموذج سعيد عن الخطابات والمؤسسات المتشابكة، إلى حدٍ ما. وفي حين أنه قد يبدو مرتبطًا بالتعارض السابق بين المقاربات المنهجية وتلك الأكثر تخيلاً للشرق، فإنه لا يغطي الفرضية نفسها. إن الاستشراق الكامن هو "تقريبًا إيجابية لا واعية (وبالتأكيد غير ملموسة) "بينما يشير الاستشراق الظاهر إلى "مختلف الآراء المُعلنة عن المجتمع الشرقي، واللغات، والآداب، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والشرقيّة، وهكذا دواليك". لم يتم تعريف مصطلح "الاستشراق الكامن" صراحةً، ولكن يبدو أنه يعني شيئًا مثل مجموعة مشتركة من الصور الجماعية غير الواعية والمواقف التي لا تتغير عبر الزمن.يستخدم سعيد هذا التمييز لمحاولة التوفيق بين التعاريف التاريخية وغير التاريخية للاستشراق التي اتسم بها الكتاب حتى الآن محاججًا أنه في حين أن الاستشراق الظاهر يتغير من كاتب إلى آخر ومن فترة لأخرى، فالاستشراق الكامن لا يتغير (ص ٢٠٦). فكما يجادل كل من بيتر تشايلدز وباتريك وليامز، فالاستشراق الكامن "فيه تشابهاتٌ قوية مع مفاهيم محددة من الأيديولوجيا، ولا سيّما النسخة "السلبية" للأيديولوجيا كوعي زائف"[١٤]. وهذا صحيح، على الرغم من أن سعيد يتجنب استخدام كلمة "أيديولوجيا" هنا كما في أماكن أخرى. بيدَ أنه ما يثير التشويش نوعًا ما، أنه ما إن قام سعيد

بالتمييز بين الاستشراق الكامن والاستشراق الظاهر حتى قوّضه مرة أخرى، مجادلاً في أن الاثنين تقاربا في سياق القرن التاسع عشر (ص ٣-٢٢٢).

إن التعارض بين الدراسات "الكلاسيكية" للاستشراق وتوصيفات "الرحالة، الحجاج، رجال الدولة وما شابه" يوحي بأن الانقسام الآن هو بين الاستشراق الكامن لفقهاء اللغة والباحثين الكلاسيكيين، في مواجهة الاستشراق الظاهر للكتّاب، والمستكشفين ومسئولي الحكومة (ص ٣-٢٢٢). وهذا يختلف إلى حدٍ ما عمّا كان قد اقتُرح في التمييز الأولي، لأن هذا يبدو معتمدًا على التعارض بين مجموعة "غير واعية" أو "تقريبًا غير واعية" من الميول، ومجموعة واعية من التنظيرات، تقريبًا مثل التمييز بين البنية العميقة والبنية السطحية في اللغة أو بين اللغة والكلام الشفهي(١٥). لا يتم تبسيط المسألة من خلال خلاصة سعيد حول "العقائد الرئيسية للاستشراق... اليوم". وهو يلخصها على النحو التالي: إن الغربَ والشرق منفصلان بـ "الفرق المطلق والمنهجي" والأفكار التجريدية (القديمة) هي دائمًا أفضل من الحقائق (المعاصرة)، وعادة ما ينظر للشرق بشكل لاتاريخي ككيان موحد غير قادر على تعريف الذات، وأخيرًا الشرق هو إما أن يُخشى أو يُحكم (ص ١ - ٣٠٠).

هناك العديد من النقاط المشتركة في هذه التعريفات. فكلها تتميز بتذبذب بين وجهات النظر التاريخية واللا تاريخية، وبين نزعة التجانس والاعتراف بأن الاستشراق ظاهرة متنوعة ومتغيرة. هناك حيرة بشأن ما إذا كان يمكن للشرق أن يُمثل بشكل حقيقي من قبل الكتاب الغربيين أم لا، واتخذت مواقف متناقضة بشأن مسألة العلاقة بين الاستشراق العلمي والجمالي والمؤسسات الإمبريالية والممارسات الاستعمارية. وهذا يعني، أن الكتاب يبدو أنه يقترح في بعض الأحيان أن الاستشراق العلمي مهد الطريق للإمبريالية وبعد ذلك حلت مكانه، ولكن في لحظات أخرى يُنظر للإمبريالية

على أنها على وشك أن تحدد تطور الاستشراق العلمي كحقل. كثير من هذه التناقضات يمكن أن تعزى لاستخدام سعيد للمنهجيات المتناقضة لفوكو وغرامشي والإنسانوية.

طرقٌ وقيمٌ متناقضة:

فوكو وغرامشي والإنسانويّة

يستخدمُ سعيد إستراتيجيةً وطريقةَ تحليلٍ للقوة والتمثيل فوكولديّة(*) في الاستشراق. بيَد أنّه يبدو في بعض الأحيان متذبذبًا بين أفكار فوكو حول البنى الصغرى للسلطة التي تتخلل كل المجتمع السياسي والمدني ومفهوم غرامشي للسلطة باعتبارها هيمنة دولة أو مجموعة دول على أخرى، والقمع الذي تنطوي عليه هذه الهيمنة بالضرورة. وعلاوةً على ذلك، هناك فرقٌ كبير بين تركيز فوكو وغرامشي على أهمية العملية التاريخية، مهما كانت الاختلافات في الطريقة التي يقاربونها بها، وقيم التقليد الإنساني الغربي التي يدعو إليها سعيد في مواضعٍ مختلفة في الكتاب.

استخدامُ سعيد لفوكو: نموذجٌ إشكالي

يكادُ يكونُ فوكو المصدرَ النظريّ الوحيد الأكثر أهمية لسعيد. فعملهُ لا يُمكن تصوّره دونَ مفاهيم فوكو عن الخطاب والتشكيلات الاستطرادية، ونقاشاته للعلاقات بين السلطة والمعرفة، ورؤيته بأن التمثيلات تتأثر دائمًا بأنظمة الحكم التي توجد فيها. فأعمال مثل عاقب وأدب، وعلم آثار المعرفة

(*) نسبة لفوكو.

ونظام الأشياء لفوكو، كلّها نصوصٌ رئيسية. وفي سلـسلة مـن المقـالات ١٩٧٢-١٩٨٦ انغمس سعيد بشكل عميق بأعمال فوكو[١٦]. إنّ تقييمه لعمل فوكو يتغير مـع الوقـت ولا سيّما فيما يتعلـق بعـدم اكتـراث فوكـو للموضوع أو العمل أو المؤلف الفردي كمفاهيم تحليلية مفيدة أو ضـرورية[١٧]. سعيد أيضًا مرتابٌ بشكل متزايد حول مفهوم فوكو للسلطة لأنه يراه يـؤدي إلى التقاعس عن العمل السياسي. وبالتالي فإن العلاقة بين أفكار سعيد وأفكار فوكو، فيما يتعلق بمفاهيم مثـل الخطـاب والـسلطة والتمثيـل والمعرفـة والموضوعية، معقدةٌ وهي متبدلة وأحيانًا متناقضة. هناك ثلاثة أسباب رئيسية لذلك هي: أولاً، التـوتر الأساسي بينهما فيمـا يتعلق بالعلاقة بين النظريـة أو التحليل والعمل، وثانيًا، مواقفهم المتباينة بشأن ما إذا كان هناك شيء من قبيل التمثيل الحقيقي ممكنًا أم لا، والثالث، تنظيرهما المفـاهيمي المختلـف حول السلطة.

بالنسبة لسعيد، وكذلك بالنسبة لغرامشي، مفكر رئيسي آخـر ومـؤثرٌ تكويني بالنسبة لسعيد، فإنّ على النظرية والممارسة أن تسيرا جنبًا إلى جنب، في حين بالنسبة لفوكو، قلما يؤدي التحليل إلى العمل. ترفض كتابات فوكـو أي إمكانية للانتقال مباشرة من طريقته في التحليل للعمل. فكتاباتـه تكـشف أخطارَ وأساليب عملِ الشمولية والأنظمة الجائرة للأفكار والمؤسسات، ولكنها لا تسهم في تدمير الشمولية أو الظلم في الممارسة. يتعارض هذا في الطريقة الأكثر جوهرية مع وجهة النظر التي تم التعبير عنها في الكثير من كتابـات سعيد. وسواء أكان المجال هو النقد الأدبي، النظريـة الثقافيـة أم التعليـق السياسي، يرى سعيدٍ أن المثقّف شخص عليه أن يُحدث التغيير، وأن يكون له

تأثير في عالم الأكاديمية أو خارجها، أو في كليهما. يرتبط الانفصال بين النظرية والتطبيق عند فوكو بفكرة أن التمثيل مصطبغٌ لا محالة بالسلطة، وأنه لا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل التمثيل "الحقيقي"(١٨). في كتابات سعيد، فإن الانتقال من النظرية إلى الممارسة واللجوء إلى شكل من أشكال التمثيل الحقيقي يُمكن أن نجده في عمله عن فلسطين والشرق الأوسط، وكذلك في مناقشاته لدور ومسئوليات المثقف المعارض (انظر الفصل ٢). في الاستشراق والثقافة والإمبريالية، مفهوم فوكو عن التمثيل أمر جوهري.

المجال الثالث الذي يختلف فيه سعيد وفوكو هو تنظيرهما المفاهيمي حول السلطة. يحاجج فوكو في كثير من الأحيان أن السلطة تأتي "من كل مكان"(١٩). وهذا يعني أنه يعيد صياغة مفهوم القوة فيما يتعلق بما يسميه بالنموذج "الشَعري" للتشغيل والانتشار رافضًا "الفرضية القمعية" التي تقول إن السلطة تُفرض من فوق. هذا النموذج، مع تحليله للأنظمة الصغرى للقوة، التي تعمل من خلال الخطابات المختلفة في الكيان الاجتماعي والمؤسساتي بأكمله، هو أمرٌ ضروري لسعيد. فتشريحُه لدور الجمعيات الجغرافية واللغوية، والمؤسسات العلمية والتخصصات مثل الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا(*)، ووسائل الإعلام المعاصرة في كل من خلقها لموضوعها ونشرها لمجموعة من المعارف السلطوية، يعتمد على أفكار فوكو عن الخطاب والنظام والارتباطات بين السلطة والمعرفة. لكن، في الوقت نفسه، فإن نموذج فوكو "الشَعري" عن السلطة وإصراره على أن السلطة هي في كل مكان ينفي إمكانية تحديد بعض المصادر المحددة لنموذج السلطة القادم

(*) الإثنوغرافيا: دراسة الأجناس والسلالات البشرية وعادتها.

"من فوق". في الاستشراق وفي العديد من كتابات سعيد عن فلسطين والشرق الأوسط وقضية المسئولية الفكرية، هناك مركزٌ محددٌ من السلطة: الغرب والقوى الاستعمارية الأوربية وإسرائيل أو الولايات المتحدة. في مناقشات سعيد للاستعمار وللاستعمار المُحدث، لا يُمكن القول بأي طريقة ذات مغزى إن السلطة تأتي "من كل مكان"، على الرُّغم من أنها تتجسد في مجموعة متنوعة من الخطابات والمؤسسات. في وقت مبكر من عام ١٩٧٤، في "أخلاقيات اللغة"، يبدو سعيد مرتابًا فيما إذا كان مفهوم فوكو عن علم الآثار يمكن أن يساعد الثقافات غير الغربية على مقاومة الهيمنة، على الرغم من أنه في نهاية تلك المقالة يعيد التأكيد على صلة فوكو بكل من مسألة التطرف في الغرب والقومية في العالم الثالث[٢٠]. في عام ١٩٧٨، في وقت كتابة الاستشراق، لم يكن سعيد يبدو منزعجًا نسبيًا لافتقار فوكو للاهتمام بالمقاومة، وبحلول عام ١٩٩٣، عندما صدر الثقافة والإمبريالية، أصبح هذا أكثر إشكالية. ولعله يمكن القول إن الإشارة الأكثر دراماتيكيةً عن التغيّر في رؤية سعيد لفوكو هي تعليقه في مقالة ١٩٩٧ لدرجة أن عمل فوكو تميّز "باليأس السياسي"، وأنه ليس أكثر من "رؤية مكثّفة بشكل خاص، وغريبة بشكلٍ عميق، وانعزالية للتاريخ"[٢١].

ولذا فإنّ اختيارَ سعيد لفوكو باعتباره واحدًا من مصادره النظرية الرئيسية هو من المفارقة بطرقٍ متعددة. فالاثنان يتشاركان، بدرجاتٍ مختلفة، التركيزَ على التجربة الأوربية أو الغربية، وهو جانبٌ من عمل فوكو ينتقده سعيد في الثقافة والإمبريالية، وخاصة فيما يتعلق بإهمال فوكو للإمبريالية في تحليله للسلطة. يصمّم سعيد في الاستشراق على إعادة الربط بين المجالات

المعرفية والأدب الأوربيين في الشرق مع السياقات السياسية للإمبريالية والاستعمار والاستعمار المُحدث. ولكنه يختار مصدرًا من مصادره النظرية الرئيسية مفكرًا يفشل في الربط بين العالمين الأوربي وغير الأوربي، ذلك الذي يشير أيضًا إلى نموذج السلطة الذي يحجب دور المركز الرئيسي للسلطة في إنتاج الظلم. علاوة على ذلك، فأفكار فوكو كثيرًا ما تبدو أنها تنكر إمكانية المقاومة، وإن اعتماد سعيد على الإطار الفوكولدي من الأفكار في الاستشراق قد يكون أحد الأسباب التي تجعل الكتاب يُهمل المقاومة، في حين أن الثقافة والإمبريالية، بابتعاده عن فوكو، يشمل المقاومة بوصفها عنصرًا أساسيًا في تحليلاته.

فوكو في الاستشراق

في وصفه للـ "المواقف النصّية" للتقليد الاستشراقي، يستخدم سعيد فكرة فوكو عن الخطاب لشرح ما يعنيه: "يمكن لمثل هذه النصوص أن تخلق ليس المعرفة فحسب، بل أيضًا الواقع الذي تبدو على أنها تصفه. ومع الوقت هذه المعرفة والواقع ينتجان تقليدًا، أو ما يسميه ميشيل فوكو الخطاب، والذي وجوده أو وزنه المادي، وليس أصالة مؤلفٍ بعينه، هو المسئول حقًا عن النصوص الصادرة عنه" (ص ٩٤، التشديد في النص الأصلي). فكما يقول راشمي باتانغار، "إن مساهمة فوكو الأصيلة في المفهوم المادي للخطاب" تسمح لسعيد "بالارتجال بحجة مقنعة حول نمو المواقع المؤسساتية التي استوعبت المستشرقين، ونظّمت سعيهم"، وهلم جرا[٢٢]. ومع ذلك،

فالاستشراق ككل يدل على أن هناك نوعين من التناقضات الرئيسية في استخدام سعيد لمفهوم فوكو للخطاب. فهناك، أولاً، العلاقة بين الحقيقة والتمثيل، وخاصة في مسألة ما إذا كان يمكن أن يكون هناك شيء من هذا القبيل كالتمثيل الحقيقي أو ما إذا كان أي تمثيل هو، بالضرورة، إلى حدٍ ما تشويه للتمثيل. ثانيًا، إنّ مفاهيم سعيد حول العلاقات بين الخطاب والمعرفة والقوة تختلف عن مفاهيم فوكو، والتعارض بين المعرفة الخالصة وتلك المنغمسة هو مشكلة بالنسبة لسعيد بطريقة ليست على ما الحال عليه بالنسبة للفيلسوف الفرنسي.

وفيما يخص العلاقة بين الحقيقة والتمثيل، يتخذ سعيد على الأقل موقفين متناقضين. فأولاً، هناك سلسلة من المقاطع التي ينفي فيها الصلة بقضية وجود أي تطابق بين الخطاب الاستشراقي والواقع الذي يريد وصفه. أي أنّ النصوص نفسها، وليس الكتّاب بعينهم، ينظر لها على أنها تخلق الواقع بدلاً من أنها تعكسه أو تكسره. على سبيل المثال، ففي المقدمة، يقّر سعيد بوجود "الحقيقة الغاشمة" من الأمم والثقافات الشرقية، ولكنه يشير بعد ذلك إلى أن الاستشراق ليسَ مناقشةً لهذا الواقع. وذلك لأن الكتاب مهتم بـ "الاتساق الداخلي" في الاستشراق وليس "بتطابقه، أو عدم تطابقه، مع الشرق "الحقيقي". ويرى الاستشراق على أنه "مهمّ بشكل خاص أكثر باعتباره علامة على القوة الأوربية الأطلسية على الشرق مما هو خطابٌ صادقٌ" حوله. ويطوّر الحجة القائلة بأن الوجود الأوربي في الشرق أدى إلى إنشاء "الشرق" المُختَرع كموضوع للدراسة والاستهلاك بالقراءة. وتحليله للنصوص الاستشراقية معنيٌّ بها "كتمثيلات، وليس كتصوير "طبيعي" للشرق"؛ مما يعني

أنه معنيّ قبل كل شيء بالملامح النصية والتاريخية و"ليس صحة التمثيل أو إخلاصه لبعض الأصل العظيم" (ص ٥-٦، ٢١، التشديد في النص الأصلي).

إلى الآن، لا تزال وجهة النظر فوكولدية. ومع ذلك، فهناك فقرات أخرى تناقش النصوص الاستشراقية بطرق توحي بأنها تشويه أو تحريف للحقائق الشرقية. فعلى سبيل المثال، في مناقشته سرد ديربيلو لحياة محمد في كتابه المكتبة الشرقية، يجادل سعيد بأنه "وبذا قد تمت شرقنةُ الشرق"، وهذا يعني أنه يتم تحديد الشرق "كإقليم المستشرق"، وأيضًا "تفرض على القارئ الغربي قليل المعرفة قبول المدونات الاستشراقية (مثل تلك المكتبة الخاصة بديربيلو المرتبة أبجديًا) كما لو أنها الشرق الحقيقي". ويتابع: "تصبح الحقيقة، وباختصار، وظيفة الحكم المكتسب، وليس من المادة بحد ذاتها، التي مع الوقت تبدو أنها تُدين حتى بوجودها للمستشرق" (ص ٦٧، التشديد في النص الأصلي). وهنا تركيز سعيد على الطريقة التي يغتصب بها هذا الشرق المُختلق حقائق الشرق الحقيقي تنطوي على فكرة تحريف أو تشويه للشرق الحقيقي. كما أن فقرات لاحقة تشير ضمنيًا وبشكل قوي إلى أن الشرق المُختلق من قبل الاستشراق يشوّه الواقع. على سبيل المثال، مقتبسًا قول نيتشه بأن "الحقائق هي أوهام نسي الإنسان أن هذا هو ما هي عليه"، يقول سعيد إن "الاستشراق كان نظامًا من الحقائق، الحقائق بمفهوم نيتشه للكلمة". مرة أخرى فكرة "الشرق الحقيقي" حاضرة، ولو كان ذلك افتراضيًا. بيدَ أنه ما يُثير اللبس هو أيضا أن سعيد يتحدث حول "الاكتشافات الموضوعية"

للاستشراق. ويبدو أنه يعني بهذا النظم والحقائق اللغوية والتاريخية المدوّنة أو التي تمت إعادة بنائها من قبل الباحثين الغربيين، على الرغم من أنه يعدّل مرة أخرى صفة "الموضوعي" بالادعاء بأنه حيث إن هذه المدونات أو إعادة البناء تتجسد في اللغة، فإنها لا يمكن بالتالي أن تكون موضوعية (ص ٢٠٣، ٢٠٤). وبعد ذلك بقليل، يصف سعيد عنصرًا مهمًا في استشراق القرن التاسع عشر وهو تطوره إلى عقيدة. هذا يعني أنه إذا ما دعا كاتبٌ ما شيئًا ما بأنه "شرقي"، اتُخذ المصطلح على أنه وصفٌ موضوعي، وأنّ الكلمة قد تم تحريفها في الواقع من قبل مجموعة من بنى السلطة والقيم الأيديولوجية التي انغمس فيها الاستشراق (ص ٢٠٥). عند هذه النقطة، فإن مكانة سعيد حول مسألة الموضوعية تبدو قريبة من رؤية فانون أنه بالنسبة "للمواطن الأصلاني، فالموضوعية موجهة دائما ضده"[٢٣].

وبالمثل فإن مناقشات سعيد للحقيقة والخطاب والتمثيل متذبذبة. في المقدمة، يجادل أن ما تنشره الثقافة "ليس"الحقيقة" وإنما التمثيل" (الاستشراق، ص ٢١). تتوج مناقشة هذه القضايا في مقطع طويل في القسم الثالث من الفصل الأخير، حيث يبدو سعيد متذبذبًا بين فكرة أن التمثيل الحقيقي ممكن من الناحية النظرية والحالة المعاكسة أن كل تمثيل هو بالضرورة تشويه. ويحاجج في أن كل التمثيلات لا يمكن الاعتماد عليها بالضرورة لأنها "مُتضمَنة أولاً من اللغة ثم في الثقافة، والمؤسسات، والأجواء السياسية لمن قام بالتمثيل". وعلاوة على ذلك، "فالتمثيلات هي تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، فهي تشويه". وإذا ما تتبع أحدٌ ما هذا الخط من الحجة لا يمكن أن يوجد شيء من قبيل التمثيل الحقيقي، وذلك لأن

كل التمثيلات تعتمد على اللغة وعلى بنى السلطة الاجتماعية والمؤسسات. ومع ذلك يجادل سعيد، في مكان آخر، وبشكل مختلف، أن وجهة نظره ليست حول "بعض التحريف في الجوهر الشرقي"، ولكن عن أن الاستشراق كنظام أو خطاب له غرض أيديولوجي محدد بالسياق التاريخي (ص ٢٧٢-٣). وثمة مشكلة أخرى هي أن كلاً من خطاب الاستشراق، وتحليل سعيد له يفشل في إنصاف التعددية وتنوع الحقائق الشرقية وهذا يعني أن كليهما يجانس موضوع دراسته (انظر ص ٣٠-١، ٣٤-٤٠ أدناه). إن فشل سعيد في الإقرار بعدم تجانس الاستشراق قد يكون أحد الأسباب التي تجعل تحليله منغمسًا في تعريفات متناقضة وفي عملية إعادة التعريف. يقر سعيد أخيرًا أن التمييز بين التمثيل والتحريف "هو في أحسن الأحوال مسألة تفاوت" (ص ٢٧٣)، الذي لا يحل المشكلة.

يزعم سعيد أنه يتبنى منظورًا فوكولديًا نَسَبيًا[*]، ويدعو لمفهوم فوكو للخطاب والعلاقة بين المعرفة والقوة التي تنطوي عليها. ومع ذلك، فإذا كان سعيد في وقت لاحق يتهم فوكو بإهمال عمل القوة الأوروبية في السياق الاستعماري غير الأوربي، وأنه في توهم "مع وليس ضد" السلطة (التشديد في النص الأصلي)[٢٤]، وإهماله لاحتمالات المقاومة، فإن سعيدًا في الاستشراق يقوم بشيء مشابه إلى حدٍ ما. لأنه وبينما يركز الكتاب بلا شك على قوة الخطاب الاستشراقي الأوربي في بناء وتمثيل الآخر غير الأوربي، فإنه وللمفارقة يضاهي تلك السلطة نفسها في تحديد بشكل روتيني المستعمِر أو المستشرق كما لو أنهما كاملي القدرة فيما المستعمَر عاجزٌ. هذا التحديد يضع كل المبادرة وكل السيطرة في إنتاج المعرفة والتمثيل في السلطة

(*) نسبة لعلم الأنساب.

الاستعمــارية، وبالمقابل ينفي إلــى حــدٍ كبيــر جــدًا إمكانية المقــاومــة أو العمل المستقل من جانب المستعمر[٢٥].

وعلاوة على ذلك، يجب النظر في التطابق الحصري للقوة مع الــدول الأوربية المستعمِرة ومؤسساتها فيما يخص عرض سعيد المتكرر للاستشراق كقوة موحدة ومهيمنة، تتجــاوز عمومًا أي اختلافات محليّة أو فرديــة بــين ممارسيه. وعلى الرُّغم من أنّ نموذجَ فوكو للخطاب عادةً ما ينطوي علــى مجموعة متنوعة من الممارسات المؤسساتية والاستطرادية، فسعيد غالبًا مــا يتحدث كما لو أن الاستشراق كان دائمًا وفي كل مكان الشيء ذاته. ويبدو أن هذا يشير إلى أن الاختلافات بين المؤلفين كأفراد هي أقل أهمية في النهايــة من المنظور الذي يتشاركونه، والذي يبني الشرق وسكّانه على أنهم مختلفون بالجوهر وأقل شأنًا، على الرغم من أن سعيدًا يصرّ على أهمية الاختلافــات الفردية.

وهذه النظرة للاستشراق على أنه متكامــلٌ أو متجــانسٌ كثيــرًا مــا تُنتقد[٢٦]، على الرّغم من أن بيتر تشايلدز وباتريك وليامز قد جادلا بأن مــا يتحدث عنه سعيد هو "الاتساق الداخلي"، الذي لا ينبغــي أن يتــساوى مــع "التجانس المطلق" أو "التجانس الأحادي"[٢٧]. يقدّم روبرت يونج تعليقًا أكثــر إضاءة على هذا الجانب من عمل سعيد. فيجادل يونج أن الاستشراق "يعمــل بوصفه شكلاً من أشكال التفكك للغرب" موضحًا أنه إذا كان بنــاء الغــرب للشرق "لا يمثل حقًا الشرق"، فذلك يدلُّ على تفكك الغرب نفسه مــن نفــسه، شيء ما في الداخل يُعرض، ويُسرد، كما لو كان يجري في الخارج، "وهــذا يعني، أن الشرق كما تم استبناؤه من قبل الغرب يمكن تفسيره كنــوع مــن الإسقاط للرغبات المكبوتة والمخاوف. وهذا هو السبب، كما يقول يونج، "إن بعض نظريات العنصرية والجندر قــد أُســقطت علــى الــصور النمطيــة

الاستشراقية". يحاجج يونج في أن سعيدًا يدرك العواقب المتناقضة لهذا النوع من الإسقاط بشكلٍ متقطع فقط، لأنه يسير على افتراضات التراث الثقافي الإنسانوي الأوربي. وهذا يعني أن التناقضات التي ينطوي عليها هذا التراث تظهر ثانية في "التناقضات والصراعات النظرية" في نص سعيد(٢٨). كما يقول "أحمد"، "فالإنسانوية باعتبارها هوية استُحضرت على وجه التحديد في الوقت الذي رُفضت فيه النزعة الإنسانوية كتاريخ بشكل واضحٍ" في الاستشراق(٢٩).

ولاستكمال تحليله لبنى السلطة وعلاقات الاستشراق، ينتقل سعيد لتصورات غرامشي عن الهيمنة السياسية والثقافية، وللسلطة باعتبارها قمعًا. وكما يقول سعيد، لا يشمل عملُ فوكو أي شيء مشابه لمفهوم غرامشي للهيمنة، أي سيطرة دولة على أخرى(٣٠)، والتي يرى سعيد أنه لا غنى عنها في تحليل العلاقة بين أوربا والآخر غير الأوربي. وأخيرًا غرامشي، كريموند وليامز، يرى أنّ السلطة "ليست منيعة ولا حصينة حتى لا تتفكك، وليست أحادية الاتجاه"، ما يعني أن هناك على الأقل إمكانية التنظير بالمقاومة(٣١).

غرامشي في الاستشراق

يستخدم سعيد غرامشي في الاستشراق بطريقتين. أولاهما، أنه يربط تمييز غرامشي بين المجتمع السياسي والمدني، ورؤيته للثقافة التي تعمل داخل المجتمع المدني لدعم السيطرة السياسية مع فكرة فوكو عن الخطاب في محاولة لشرح "متانة وقوة" الاستشراق. والأخرى، أنه يلجأ لفكرة غرامشي

في توفير "جرد" ذاتيّ الوصف عن الآثار التي يتركها التاريخ على الفرد عندما يصف "البعد الشخصي" من هدفه في كتابة الكتاب (ص ٧ – ٢٥).

في الحالة الأولى، يُمكن اعتبار لجوء سعيد لغرامشي غيرَ إشكالي نسبيًا: فهو يستخدم مفهوم الهيمنة (هيمنة دولة على أخرى) ليزودنا بما يراه ناقصًا في أفكار فوكو. وبشكل أكثر تحديدًا، يأخذ الاستشراق مثالاً لكيفية عمل الهيمنة الثقافية في المجتمع المدني لتعزيز الأيديولوجيا الحاكمة في المجتمع السياسي ليس عن طريق السيطرة ولكن عن طريق القبول. إنّه يستخدم أيضًا ملاحظة غرامشي حول الترابط بين المجتمع السياسي والمدني أساسًا لفرضيته المركزية أن "جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر" في القرن التاسع عشر تأثرت بـ "الحقيقة السياسية الصارخة" أن هذه الدول كانت مستعمَراتٍ بريطانية (الاستشراق، ص ١١). ما تعمل أفكارُ غرامشي على إعادته للمشهد هي مفاهيم مثل "الطبقات الحاكمة" و"المصالح المهيمنة" والتي حُذفت في نموذج فوكو عن السلطة "في كل مكان". فكما يُلاحظ دينيس بورتر، يوجد أيضًا تناقض كامن بين نظرية الخطاب ومفهوم غرامشي عن هيمنة دولة على أخرى لأن أفكار غرامشي تعطي الأولية لمفهوم العملية التاريخية، في حين لا تفعل ذلك نظرية الخطاب[٣٢]. وهذا يعني أن نظرية الخطاب عند فوكو غالبًا ما تفشل في تأريخ[*] العلاقات بين الخطاب والسلطة، في حين يركز تحليل غرامشي على العملية التاريخية ويربط القوة مع أفكار من مثل الطبقات الحاكمة والمصالح المهيمنة.

يستخدم سعيد أيضًا مفهوم الهيمنة الثقافية، أو الأنماط الثقافية والنماذج السائدة، لتبرير ربط دراسة الثقافة بظاهرة سياسية مثل الإمبريالية. نافيًا أن

(*) جعلها تاريخية.

يكون الإصرار على تأثير الإمبريالية على الأعمال الأدبية يحطّ من قدر كل من الثقافة والأعمال الأدبية ذاتها، يشير سعيد لفوكو وغرامشي وريموند ولیامز. ويجادل بأنه، ومثالاً لنموذج ثقافي سائد، فإن الاستشراق هو "تبادل ديناميكي بين المؤلفين الأفراد والاهتمامات السياسية الكبيرة التي شكلتها إمبراطوريات كبيرة ثلاث؛ البريطانية والفرنسية والأمريكية"، حيث تم إنتاج تلك الكتابة. وهذا يعني أن "القيود الداخلية" للاستشراق باعتباره نظامًا كانت "مثمرة، وليست مُثبطة من جانب واحد" على الكتاب كأفراد (الاستشراق، ص١٤، التشدد في النص الأصلي).

الاستخدام الثاني، وربما الأكثر إثارة للاهتمام، لغرامشي في الاستشراق هو عندما يناقش سعيد موقفه الشخصي. إذْ يشير لوصية غرامشي للكاتب والناقد لأن "تعرف نفسك". ويقتبس من مذكرات السجن، حيث يلاحظ "أن نقطة الانطلاق للتوسع النقدي هي وعي الشخص لما هو عليه حقيقةً، وهو "معرفة نفسك" كحصيلة للعملية التاريخية حتى الآن، والتي قد أودعت فيك آثارًا لا نهائية، دون أن تترك أي جرد لذلك". وإذ يلاحظ أن الترجمة الإنجليزية غير مكتملة، يضيف سعيد نسخته الخاصة من العبارة الأخيرة من الجملة: "وبالتالي فإنه من الضروري في البداية تجميع هذا الجرد". يستجيب سعيد لوصية غرامشي من خلال التحدث بإيجاز عن أصوله "الشرقية"، طفولته، ودراسته الغربية ووعيه بكونه غير غربي. ويرى دراسته للاستشراق بأنها "محاولة لحصر الآثار على عاتقي، الذات الشرقية، للثقافة التي كانت سيطرتها قوية جدًا كعامل في حياة كل الشرقيين"، ويشدد على محاولته لـ "الحفاظ على الوعي النقدي"، فضلاً عن استخدام تلك "الأدوات

الخاصة بالبحث التاريخي والإنسانية، والتي جعلت دراستي لها مني المستفيدَ المحظوظ". ويختم مؤكدًا أنه لم يكن قط قد "فقد الإمساك بالواقع الثقافي، والانخراط الشخصي في أنه تم تكوينه "كشرقي" (ص ٦-٢٥).

يكشف المقطع العديد من الأسباب الرئيسية لتناقضات الاستشراق. أولاً، في استحضار أدوات "البحث التاريخية والإنسانيّة والثقافية" (التشديد لي)، يلجأ سعيد، للمفارقة، إلى أدوات التقليد التي أنجبت كلاً من الإمبريالية والاستشراق. ثانيًا، من خلال اللجوء إلى التجربة الشخصية في التحقق من صحة تحليله لظاهرة عامة كالاستشراق، يقع في نوع من "الإقصاء التملكي" الذي يرفضه في الاستشراق وفي "إعادة النظر في الاستشراق" (الاستشراق، ص٣٢٢، "إعادة النظر في الاستشراق"، ص ٢٢٩). في كلا العملين يرفض سعيد صراحة فكرة أن "المسلمين فقط يمكنهم أن يكتبوا عن المسلمين، وهكذا دواليك". ثالثًا، في لجوئه إلى "الوعي النقدي" الفردي-المصطلح الجوهري بالنسبة له في تعريفه لذاته كمثقف- يبدو أنه يعني ضمنيًا أنه من الممكن أن تقف خارجَ العملية التاريخية، وهذا إشكالي لأنه أيضًا، وبشكلٍ متناقض، يصف نفسه أنه شخص كجزء من تلك العملية[٣٣]. وأخيرًا، فإن المقطع يُظهر ميلَ سعيد مرة أخرى إلى التجانس فيما هو غير متجانس. وعلى الرّغم من أنه يشير بشكل غير مباشر إلى وضعه المتميز باعتباره "شرقيًا" في إشارة لكونه "المستفيدَ المحظوظ" من نوع معين من التعليم الغربي، مع ذلك يعني ضمنًا أن تجربته الخاصة هي الحال مع كل "الشرقيين". ومن الواضح أن هذا موقف لا يُمكن الدفاع عنه وهو موقف يتجنبه في مكانٍ آخر.

واحدةٌ من السمات الأكثر إشكالية في الاستشراق هي محاولة سعيد ربط أفكار فوكو حول الخطاب ومفاهيم غرامشي عن الهيمنة الثقافية والروابط بين المجتمع السياسي والمدني مع رؤيته الخاصة عن المعارضة الإنسانويّة(٣٤). علاقة سعيد بالإنسانوية الغربية معقدة، ويمكن تعريف الإنسانوية الغربية على أنها مجموعة من القيم والأفكار المرتبطة بفكرة ما بعد التنوير عن التاريخ "كالتطور الذاتي العلماني والتقدمي الإنساني"(٣٥). والحال كذلك، فإنها تنطوي على التأكيد على أهمية الموضوع الفردي والحقوق الفردية مثل المساواة أمام القانون وحرية التعبير وحرية المشاركة في المجتمع المدني. إن على سعيد، أو أي شخص آخر، أن يؤيد هذه القيم فهذا أمرٌ عادي، بيدَ أن هذه المجموعة من القيم والأفكار تطوّرت في ثقافات أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي كانت على حد سواء نخبوية وذات تسنسل هرمي قوي في الداخل وفي الخارج الإمبريالي. وكان التشديد على الحقوق السياسية وحقوق الإنسان الفردية عالميًا من الناحية النظرية، ولكنه في الواقع طُبقَ فقط على مجموعة محدودة: رجال الطبقة المتوسطة والطبقة العليا البيضاء الغربيين. ففي الممارسة العملية، استُبعد جميع الرجال الآخرين، وجميع النساء. علاوة على ذلك، فإن فكرة التاريخ الفردي والاجتماعي والتقدم المرتبطة بهذه الحقوق كانت قائمة على عرض ذات تسلسل هرمي للثقافات التي تميل إلى تعريف الثقافات الأوربية أو الغربية بالثقافات المُتحضرّة والمتفوقة والثقافات الأخرى بأنها وحشية ودُونية. وهكذا، فعندما يلجأ سعيد إلى الأدوات "التاريخية، والإنسانية، والبحوث الثقافية" الغربية (الاستشراق، ص ٢٦، التشديد فى النص الأصلى)،

فإنه ينتقد الاستشراق على أساس نظام القيم والأيديولوجيا التي أخطرت كلاً من الأنثروبولوجيا، مع افتراضاتها في إمكانية وصف موضوعي غير منغمس[٣٦]، والاستشراق نفسه.

أن أقول هذا فليس لإنكار التيار الجدلي ضمن فكرة التنوير وما بعد التنوير[٣٧]. إذْ إنه ضمن هذا التيار الجدلي أو المعارض يجب أن يُنظر إلى رؤية سعيد عن الإنسانوية الغربية. فهو مدركٌ ومنتقد "للحمولة الانتصارية المزعجة" التي عادة ما تُربط مع النزعة الإنسانوية الغربية، وأيضا منتقد لمركزيتها الأوربية[٣٨]. ومع ذلك كان يشعر أنه، وبالتحرر من هذه العيوب، فالإنسانوية لا تزال ذات قيمة كبيرة، وبشكل أكثر تخصيصًا، فإنه يرغب في استكمال عمل الإنسانويين الأوربيين السابقين مثل إيريك أورباخ وثيودور أدورنو من خلال توسيع مفاهيم التنوير حول الحقوق الإنسانية والسياسية لشعوب العالم غير الغربية.أي أنه يحاول استخدام القيم الإنسانية الغربية ضد التقاليد الإمبريالية للثقافة الغربية وضد فشلها في الاعتراف أو الإقرار بقيمة الثقافات المختلفة[٣٩]، وإعادة التأكيد على قيم الحقوق والحريات العالمية الحقيقية. يسعى سعيد لتعديل ما يبدو أنه الرؤية العالمية ولكن المحدودة في الواقع للنزعة الإنسانوية الغربية، بحيث يمكن أن تصبح ما يدعوه كوامي أنتوني أبياه "العالم الأخلاقي"، أي، فكرة التضامن "العابر للقومية بدلاً من القومي" (التشديد في النص الأصلي)[٤٠]، وهذا شيء مثير للإعجاب، ولكنه ليس باللا إشكالي تمامًا. فكما قال أودري لورد، "لن تفكك أدوات السيد أبدًا منزل السيد"[٤١]. فمن الصعب جدًا أن تُحرر الإنسانوية الغربية من نزعة المركزية الأوربية، ومن افتراضياتها عن التفوق الثقافي الغربي ومن فكرة

المهمة الحضارية التي وفرت الأساس المنطقي للتملك الاستعماري والهيمنة الإمبريالية في الماضي وتبرر عدم المساواة الاقتصادية الاستعمارية المُحدثة في الوقت الحاضر.

يمكن أن تؤخذ مناقشة سعيد لدور الفرد الكاتب في الاستشراق كمثال على محاولته للتوفيق بين فوكو، وغرامشي ونسخته المعارضة للإنسانوية الغربية بتركيزها على الأفراد وحقوقهم. في وقت مبكر في الاستشراق ينص صراحة على خلافه مع إنكار فوكو لأهمية الكتاب الفرديين كتأثيرات مميزة (الاستشراق، ص ٢٣). وفي وقت لاحق، مع ذلك، يتخذ موقفًا أكثر قربًا من فوكو، محاججًا أنه إنما "الوجوّد المادي ووزن" الخطاب وليس "أصالة مؤلف معين" الذي ينتج النصوص (ص ٩٤). اثنتان من ميزات مساهمات الكاتب الفرد تحاولان في وقت لاحق التوفيق بين رؤية فوكو وسعيد. فالأولى تصف العمل الفردي بـ "استراتيجيات إعادة ترتيب المادة ضمن الحقل"، وهذا يعني أن "كل مساهمة فردية أولاً تسبب تغيرات داخل الحقل ثم تعزز الاستقرار الجديد، بالطريقة التي يكون فيها سطح مغطى بعشرين بوصلة وعند إدخال البوصلة الحادية والعشرين سيتسبب ذلك في جعل كل البوصلات تهتز، ثم لتستقر في شكل جديد ملائم" (ص ٢٧٣). وصفٌ آخر أكثر ذرائعيةً من المساهمات الفردية فيما يلي:

> وإلى حد كبير جدًا يزود المستشرق مجتمعه بتمثيلاتٍ عن الشرق (أ) تحمل بصمته المميزة، (ب) وتوضح مفهومه عمّا يمكن للشرق أن يكون أو ينبغي أن يكون، (ج) والتي تنافس بشكل واعٍ نظرة آخر عن الشرق، (د) وتزود الخطاب الاستشراقي بما يبدو، في هذه اللحظة، في أشد الحاجة إليه و(هـ) تستجيب لمتطلبات العصر الثقافية، والمهنية والوطنية والسياسية، والاقتصادية المحددة. (الاستشراق، ص ٢٧٣)

وفي حين أن الوصف الأول لأنشطة المستشرق الفرد لا تاريخي، يقدّم الثاني إشارة محددة لحالة المستشرق التاريخي. فكلتا النظرتين تحاولان التوفيق بين رؤية سعيد لأهمية المؤلف الفرد وإنكار فوكو لذلك من خلال التأكيد على العلاقة بين الفرد وحقله العلمي وموقعه التاريخي. ورغم أن سعيد لا يشير صراحة إلى غرامشي هنا، إلا أن عبارته أن تمثيلات المستشرق للشرق تتوافق مع المتطلبات "الثقافية والوطنية والسياسية والاقتصادية" للفترة يستدعي رؤية غرامشي للثقافة في أنها تعزز الهيمنة بالقبول بدلاً من القوة. إن الربط بين فوكو وغرامشي والتركيز على الفرد ناجح إلى حدٍ ما. ومع ذلك، فإن حقيقة أن أول هذه الأوصاف يستدعي توصيف ت. س. إليوت الشهير للتقليد الأدبي باعتباره "النظام المثالي" من المعالم الأثرية تستحق التأمل. في مقطع شهير في "التقليد والموهبة الفردية"، يقول إليوت "لا شاعر، ولا فنان من أي فن كان، يملك المعنى كاملاً وحده" ويتابع:

> تشكل الآثارُ الموجودة نظامًا مثاليًا فيما بينها، والذي يتم تعديله بتقديم عمل فني جديد (جديد حقًا) من بينها. النظام القائم مكتملٌ قبل وصول العمل الجديد، ولأجل أن يستمر النظام بعد دخول التجديد، يجب أن يتغير النظام القائم كله، ولو قليلاً، وهكذا فالعلاقات والنسب والقيم الخاصة بكل عمل فني باتجاه الكل تكون قد عُدِّلت [التشديد في النص الأصلي]...[٤٢]

وبصرف النظر تمامًا عن الافتراض الذي أدلى به كل من الكاتبين بأن كل المستشرقين أو جميع الفنانين هم من الرجال، فهناك بعض أوجه التشابه

اللافتة بين المقطعين. فكلاهما توصيفات للخطاب ولمجالات متباينة مثل التناص، وعلى الرغم من أن كلا النصين استحضر التاريخ، فإنهما يفعلان ذلك بطريقة تجعله حياديًا بشكل فاعل، حيث تحول الزمن التاريخي إلى فضاء في الاستعارات التي تجلت في البوصلات والنصب التذكاريّة، على التوالي. إلا أن أيًّا من المقطعين لا يسمح بالقيود الأيديولوجية والسياسية التي يشدد عليها كل من فوكو وغرامشي، بطرقٍ مختلفة، التي يثيرها سعيد نفسه في التوصيف الثاني لأنشطة المستشرق التي اقتُبست أعلاه[٤٣]. على الرغم من انتقاده لـ "معظم الباحثين الإنسانويين" الذين هم على استعداد لقبول أفكار مثل السياق والتناص، طالما لا تُعطى تعريفًا سياسيًّا (الاستشراق، ص ١٣)، سعيد نفسه يلجأ إلى العديد من خصائص الإنسانوية الغربية في الاستشراق. ويشدد على أهمية الفرد الكاتب، ويجعل أورباخ وكورتيوس قدوة ويلجأ لمفاهيم كـ"الأخوّة الإنسانيّة" أو "عالمية مبادئ معينة في سلوك الإنسان" (ص ٢٦١). تحدث هذه الأفكار ليس فقط فيما يتعلق بشخصيات مثل أورباخ وكورتيوس، ولكن أيضًا فيما يتعلق بببيرتون، وماسيغنون وماركس (ص ١٩٧،٢٦٤،١٥٤)، أو على العكس، في نقد سعيد لـ ت.ي. لورانس لعدم قدرته على رؤية العرب أفرادًا لهم قصص حياة منفصلة (ص ٣٠-٢٢٩). يثير سعيد أيضًا فئات مثل "الواقع الإنساني" فيما يتعلق ببعض من أهم الأسئلة العامة التي يطرحها حول إدراك ثقافة ما لأخرى. على سبيل المثال، يسأل، في ما يتعلق بما يسميه "القضية الفكرية الرئيسية التي أثارتها الإنسانوية"، "هل يمكن للمرء تجزئة الواقع الإنساني، إذْ إنه في الحقيقة يبدو الواقع مجزءًا بشكل فعلي، إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتمعات مختلفة بشكل واضح، وحتى أجناس، وينجو من العواقب إنسانيًّا؟" (ص ٤٥). يصرّح أيضًا، في

المقطع الختامي من الاستشراق، "أعتبره فشلاً للاستشراق إنسانيًا بقدر ما هو فشل فكري" في أنه "فشل في التماهي مع التجربـــة الإنــسانية" (ص ٣٢٨). يستحضر سعيد، في وقت مبكر ييتسٍ مرتين على الأقل من أجــل أن يميّــز التجربة الإنسانية كلها بوصفها "أساسًا إنسانيًا (متجر القلب من الخرق القذرة والعظام، كما دعاها ييتس" أو "الواقع الإنسان العادي"، أو "لغز ييتس الذي لا يمكن السيطرة عليه على الأرض الوحشيّة"، والذي يعيش فيه كل البشر (ص ١١٠، ٢٣٠). هناك العديد من المشاكل مع كل هذه الدعوات إلى نمط عالمي من التجربة الإنسانية، فكما يقول جيمس كليفورد، فمن المشكوك فيه جدًا ما إذا كان" الأفريقي الرعوي" و"الشاعر الأيرلندي وقرّاؤه" يتــشاركون نفــس "وجودية " الأرض الوحشية"[٤٤]. إضافة إلى ذلك، فإن فكرة تجربة عالميــة تحجب الترابط بين السلطة والمعرفة التي يؤكد فوكو عليها. ويبدو أيضًا أنها لا تُعير اهتمامًا لحقيقة أن الإمبريالية والاستعمار الغربيين عملا على أساس التسلسلات الهرمية في العرق والطبقة والجندر، والتي تفترض التفوق الكامن للأبيض، المسيحي، ابن الطبقة المتوسطة، والرجال في الغرب.

الجندر في الاستشراق: عامل مهمل

في محادثة مع ريموند وليامز يحاجج سعيد أنه "فــي العلاقــات بــين الحاكم والمحكوم بالمعنى الإمبريالي أو الاستعماري أو العنصري، للعــرق الأسبقية على الطبقة والجندر" وأضاف "لقد شعرت دائمًا أن مشكلة التركيــز والأهمية النسبية تأخذ الأسبقية على الحاجة إلى إنــشاء وثــائق التفــويض النسوية"[٤٥]. كما يشير "أحمد"، فعبارة "إنشاء وثائق التفويض النسوية"، تهتم بالجندر تمامًا بشكلٍ محدد، حيث إن الإمبريالية نفسها تتحول إلــى "شــعور

عنصري"[٤٦]. تبدو ملاحظة سعيد على أنها تعني فقط وعيه- المتأخر إلى حدٍ ما- بالحاجة إلى "وثائق التفويض النسوية"، إلا أنها لا تشير إلى أي إدراك أنه، حين يتم إدراج الجندر كأحد المعالم المميزة في أي مناقشة بشأن الاستشراق، سيتم تغيير شروط النقاش تمامًا[٤٧]. يمكن قول الشيء نفسه فيما يخص الطبقة، فكما يظهر كتاب فانون بؤساء الأرض، فإنه في مناقشة الإمبريالية والاستعمار وما بعد الاستعمار، فإنه من الضروري التمييز بين طبقات مختلفة فيما يتعلق بكل من القوة المستعمِرة والشعب المستعمِر (التميّز، الذي يمكن القول، إنه يمكن استجلاؤه بشكل أدق)، وبين "البرجوازية الوطنية" و"الميليشيا"وطبقة الفلاحين في حالة الشعب المستعمَر[٤٨]. سيركز النقاش أدناه على عامل الجندر، على الرغم من أن حجة مشابهة مُمكنة فيما يتعلق بالطبقة.

يتخذ سعيد في بدايات الاستشراق من المثال الشهير لفلوبير والراقصة المصرية كشك هانم النموذج الأولي عن العلاقة بين القوة المستعمِرة الغربية والشعب الشرقي المستعمَر، يقول: "فهو [فلوبير] كان أجنبيًا وثريًّا بالمقارنة، ورجلاً، حيث كانت هذه حقائق تاريخية عن السيطرة سمحت له، ليس فقط بامتلاك كشك هانم جسديًا، ولكن أيضًا بالتحدث عنها وأن يقول لقرائه بأية طريقة كانت "شرقية بشكل نمطي". يشير سعيد إلى أن العلاقة بينهما ليست "مثالاً منعزلاً، إذْ إنها تمثّل إلى حدٍّ ما نموذجًا للقوة النسبية بين الشرق والغرب، والخطاب حول الشرق الذي مكّنه هذه العلاقة" (الاستشراق، ص ٦). تشير هذه العبارات إلى أن سعيدًا سوف يولي اهتمامًا للجندر والطبقة، أو على الأقل للوضع الاقتصادي، كعوامل في "حقائق السيطرة التاريخية". في الواقع، وفي مرحلة لاحقة من الكتاب، يعود سعيد لمثاله النموذجي الأولي

وما ينطوي عليه من إيحاءات مرتبطة بالجندر مشيرًا إلى أن "الاستشراق الكامن أيضًا شجّع فهمًا غريبًا (حتى لا نقول مثيرًا للاستياء) ذكوريًا للعالم"، وأن الاستشراق كحقل كان "مجالاً ذكوريًا بشكل حصري"، ويقول إن ذلك كثيرًا ما يبدو جليًا في أدب الرحلات والسرد، حيث إن "النساء هن عادة مخلوقات من صنع قوة خيالية ذكورية؛ فهن يعبّرن عن شهوانية لا محدودة، وهن بشكل أو بآخر غبيّات، وبالإضافة إلى ذلك كله، فهن راغبات، وكشك هانم لفلوبير هي النموذج المثالي لهذا النمط من الصور الكاريكاتورية". (الاستشراق، ص ٢٠٧). وللمفارقة الساخرة فإن سعيدًا وأنا قمنا في نصيّنا بإنتاج عنصر واحد عن العلاقة غير المتكافئة بين كشك هانم وفلوبير. يُشار للمرأة المصرية باسم، والذي يعني بالتركية، "السيدة الصغيرة"، ولكنه استُخدم من قبل فلوبير نفسه ومن قبل من كتبوا حول فلوبير كما لو أنه اسم السيدة الحقيقي. فـ "كشك" بالتركية تعني "الصغيرة"، بينما اللقب "هانم" فهو لقب شرفي يضاف عادةً بعد اسم السيدة الأول. وهذا يعني أن "كشك هانم" يمكن أن يكون قد أشار إلى الفتيات غير المتزوجات المنحدرات من أسرٍ غنية. فمصر كانت جزءًا من الإمبراطورية العثمانية أثناء زيارة فلوبير، ومن هنا أتى المصطلح التركي.

تُظهر تعليقاتُ سعيد أنه مدركٌ للأبعاد الاستغلالية في العلاقة بين فلوبير وكشك هانم، وبالتالي لأهمية الجندر في تحليل الاستشراق، إلا أن هذا الوعي غالبًا ما يلبث أن يفارقه. بتحديده للعلاقة بين الشرق والجنس كعنصر أساس بين الكاتب (الذكر) الغربي، والشرق، يعمل سعيد على إظهار فلوبير على أنه مثال خاص مميز عن أنماط "الردود المعقدة" التي أنتجها الترابط بين الشرق والجنس (ص ١٨٨). ثم يعود بعد ذلك بقليل لقضية الشرق

والجنسانية، وهذه المرة إلى "الترابط... بين الشرق وحرية الجنس المنفلت من الضوابط". ويقدم سكيتشا تفسيريًا لهذا الترابط، محاججًا أن:

بالنسبة لأوربا القرن التاسع عشر، مع تحولها للبرجوازية بشكل متزايد، تم إضفاء الطابع المؤسساتي على الجنس لدرجة كبيرة جدًا. من ناحية، لم يكن هناك شيء من هذا القبيل كالجنس "الحر"، ومن جهة أخرى، الجنس في المجتمع ينطوي على شبكة من الالتزامات القانونية والأخلاقية وحتى السياسية والاقتصادية ذات النوع المُفصّل والمعيق بالتأكيد... كان الشرق المكان حيث يُمكن للمرء أن يبحث عن تجربة جنسية لا يمكن الحصول عليها في أوربا. إذْ يكاد لا يوجد كاتب أوربي كتب عن أو سافر إلى الشرق... بعد ١٨٠٠ أعفى نفسه أو نفسها من هذا السعي: فلوبير، نيرفال، "ديك القذر" وبيرتون ولين هم أبرزهم فقط. في القرن العشرين يفكر المرء في جيد، كونراد، موغام، وعشرات آخرين. وما كانوا يبحثون عنه غالبًا بحق، أعتقد نوعًا مختلفًا من الحياة الجنسية، ربما أكثر فسوقًا وأقل إحساسًا بالذنب، ولكن حتى هذا السعي، إذا ما تكرر من قبل عدد كافٍ من الناس، يمكن أن (وقد أصبح فعلاً) يصبح مُنظمًا ومُوحدًا كالتعلم نفسه. مع الوقت أصبح "الجنس الشرقي" سلعةً كأي سلعة متاحة في الثقافة الجماهيرية، وكانت النتيجة أنّ القراء والكتّاب أمكنهم الحصول عليه إذا رغبوا دون الذهاب بالضرورة إلى الشرق. (ص ١٩٠).

وصف السلوك الجنسي الأوربي في الداخل والخارج لافت للنظر. ففي وصفه لـ "مأسسة الجنس"في القرن التاسع عشر، يُعلن سعيد أنه لم يكن هناك شيء من هذا القبيل كالجنس الحر، وهذا ما يسميه "الجنس خارج المجتمع"، في حين أن "الجنس داخل المجتمع" مثقلٌ "بشبكة من الالتزامات

القانونية والأخلاقية، حتى السياسية والاقتصادية" وفي حين أن هذا صحيح في حالة الزواج في الطبقة المتوسطة والطبقة العليا في القرن التاسع عشر، بالكاد تكون هذه هى الحال في الزواج في الطبقة العاملة أو في حالة الدعارة، وهي الأشكال الأخرى السائدة للعلاقات بين الجنسين في القرن التاسع عشر. فبعلاقته بالعاهرات، كان الرجل الإنجليزي أو الفرنسي غير مقيد تقريبًا. كان الجنس (ولا يزال في الواقع) سلعة متاحة بسهولة للمستهلك، الذي عادةً ما يكون ذكرًا، ولا ينطوي الأمر على أي مسئولية ما عدا دفع مبلغ كبير أو صغير من المال.

عندما يتابع سعيد في التعليق على البحث الأوربي عن" نوع مختلف من الحياة الجنسية، ربما أكثر فسوقًا وأقل معاناة من الشعور بالذنب" خارج أوربا، يطلق عبارتين، في أحسن الأحوال، مشكوكٌ فيهما. الأولى أنه يقول إنه لا يكاد يوجد كاتب أوربي كتب عن أو سافر للشرق... بعد ١٨٠٠ "أعفى نفسه أو نفسها من هذا السعي". ثانيًا، في تصريح منفرد، يقول إن هؤلاء المسافرين كانوا يبحثون "بحق" عن الجنس الأقل تقييدًا خارج أوربا. إن الإفراط في التعميم في أول تصريح واضح. على الرغم من أن هذه هي واحدة من المرات النادرة في الاستشراق حيث إن سعيدًا، باستخدامه عبارة "نفسه أو نفسها"، يسجل ضمنًا حقيقة أن هناك مسافرات إناثًا إلى الشرق، إلا أنه على الرغم من ذلك يؤكد أن سلوكهن هو بالضبط نفس ما كان عليه سلوك نظرائهن من الذكور. هذا ليس واردًا بالتأكيد، نظرًا للقيود الأكبر على سلوك المرأة الأوربية على حد سواء في الداخل والخارج، علاوة على ذلك، فسعيد يعني أيضًا أن سلوك جميع المسافرين، من الذكور والإناث على حد

سواء، كان هو الشيء نفسه، وهذا بنفس الطريقة أمرٌ مستبعدٌ. أما بالنسبة للتأكيد الثاني، فقد تُرك القارئ يتساءل لماذا يعتقد سعيد أن هؤلاء الرحالة الأوربيين على صواب في افتراضهم أن بإمكانهم العثور على نوع "أكثر فسوقًا وأقلّ شعورًا بالذنب" من النشاط الجنسي خارج أوربا. هنا يبدو سعيد كمن يطلق تصريحًا استشراقيًا أن نمطًا أكثر حرية من الحياة الجنسية كان متاحًا للرجال والنساء الأوربيين في الشرق. إن التفسير الوحيد المعقول لهذا هو أن النشاط الجنسي خارج أوربا كان (ولا يزال) أكثر حرية حيث إن الأوربيين لا يشعرون أنهم ملزمون بقواعد أو أعراف مجتمعهم أو بتلك الخاصة بالمجتمع الذي كانوا يسافرون إليه ؛ فالأولى لا تنطبق والثانية ليست لها أهمية بالنسبة لهم. وإذا كان سعيد قد حدد هذه الطريقة المنحرفة وغير المحترمة من التفكير باعتبارها نموذجًا لاستشراق القرن التاسع عشر والقرن العشرين (سواء في شكل تجربة مسافر فرد أو السياحة الجماعية، ناهيك عن السياحة الجنسية)، فإنه سيكون من الصعب ألا نتفق معه، ولكن أن يقول بأن هؤلاء المسافرين "على صواب" في التفكير بهذه الطريقة لأمرٌ محيّر.

في مكان آخر، وبشكل متقطع، يبدو أن سعيدًا يرى المعاني الضمنية للجندر للاستشراق في اثنين على الأقل من الأشكال: تأنيث الغرب للشرق في الاستشراق، والاستغلال الحقيقي والنصّي للرجال الغربيين للمرأة الشرقية. مع ذلك فسعيد فشل في رؤية أن الاستشراق لم يكن حصرًا مجالاً للذكور، على الرغم من أنه بالطبع كان الرجال هم من حددوا خطابه المهيمن. فمع ذلك كانت هناك أيضًا كاتبات ومسافرات، ولم يعتمِدْن كلهنْ ما يصفه سعيد بالمقاربة الاستشراقية الكلاسيكية، وخصوصًا تُجاه المرأة الشرقية. بعضهن فعل، بطبيعة الحال. فكما تشير سارة ميليس فيما يتعلق بماري كينغسلي، فقد

اعتمدت بعض المسافرات النساء نغمةً مغازلة ممازحة ذكرية أو ذكورية، والتي هي أكثر نمطية في كتابات الكتاب الذكور، في وصفهن للنساء اللاتي واجهنهن[٤٩]. إن المسافرات الأخريات الغربيات، لا سيّما ليدي مريم رتلي مونتاجو، من بين أخريات، كما قد أظهرت بيلي ميلمان وليزا لوي، كان لهن موقف مختلف بالنسبة لمكانة ووضع المرأة الشرقية. حيث كن في كثير من الأحيان متعاطفاتٍ، أو معجباتٍ، وفي بعض الأحيان متماهيات مع النساء الشرقيات إلى درجة معينة، أو قمن بإجراء مقارناتٍ لم تكن بالضرورة في غير مصلحة المرأة الشرقية[٥٠]. ففي حين أن بعض الكتاب من النساء والمسافرات يشارك بالفعل الفلسفة الإمبريالية والذكورية النمطية عن الاستشراق الكلاسيكي، إلا أنه لم تكن هذه حال البعض الآخر. فالبعض انتقد كلاً من الإمبريالية والنظام الأبوي، مثل آني بيزيت. في حين اعتمد البعض الآخر نسخةً من المنظور الإمبريالي مع الحفاظ أيضًا على نقد نسوي لثقافتهن الخاصة، مثل ماري فرنش شيلدون أو فلورا آني ستيل[٥١]. وانتقدت أخريات إصدارات أو جوانب معينة من المشروع الاستعماري، في حين لم تكنْ معارضاتٍ للإمبريالية بحدٍّ ذاتها، كما في حالة ماري كينغسلي[٥٢]. كان هناك أيضا أولئك اللاتي بالفعل اعتمدن وجهة النظر الإمبريالية والذكورية بشكل أو بآخر دون انتقاد، مثل فريا ستارك أو جيرترود بيل، على الرّغم من أن كاتباتٍ مثلهن لم يكنَّ بطيئاتٍ في انتقاد ما اعتبرنه أخطاء أو سهوًا في سياسة الحكومة البريطانية هنا وهناك[٥٣]. لا يأخذ سعيد أيًّا من هذه الاختلافات المتعددة بعين الاعتبار، فهو لا يناقش أبدًا حالة المرأة المستَعمَرة، أو حتى يأخذ بعين الاعتبار قدرة النساء من أي جانب أن يتحدثن عن أنفسهن.

يثير سعيد باستمرار، ومن ثم يخيب أي توقع، في أنه سوف يولي اهتمامًا للجندر. فعندما يقول "بما أن كلاً من الكيانات الجغرافية والثقافية- ناهيك عن الكيانات التاريخية -كالأمكنة، والأقاليم، والقطاعات الجغرافية كـ "الشرق"و"الغرب" هي من صنع الإنسان (الاستشراق، ص ٥)، فإنه يطلق فكرةً في غاية الأهمية. هذه الكيانات هي من صنع الإنسان، بمعنى أنها بنى أيديولوجية غير طبيعية، ولكنها أيضًا من صنع الإنسان بمعنى أنها نتاجُ المجتمعات التي يهيمن عليها الذكور ونظمها الاقتصادية والسياسية والثقافية. يبدو أن هذا الجانب الثاني من الفكرة لا يسترعي الاهتمام من قبل سعيد. هذا التعامي عن الجندر هو، للمفارقة، يتكون من حقيقة أن تشخيص سعيد لوجهة نظر الغرب للشرق على أنه على حد سواء مرغوب ومرهوب، كشيء غير مألوف نسبيًا، وبالتالي على حد سواء جذّاب، لأنه غريب، وخطير أو مثير للاشمئزاز لأنه مجهول وتهديدي، يوازي تقليديًا الرؤية النمطية عن النساء. إنه يوازي أيضًا التذبذب في الصور النمطية الغربية عن الشرق والتي قّسمته إلى جانبين ذكري أنثوي. إذْ يصبح الشرقي الذكر المستبد، الذي يُخشى ويُزدرى، في حين تصبح الأنثى غريبة وشهوانية جارية أو حورية يمكن اختراقها، مرغوبة، ويمكن القول أيضًا، محتقرة. على سبيل المثال، يقول سعيد بأن "الشرق كله، بالتالي، يتأرجح بين ازدراء الغرب لما هو مألوف وارتعاده من التلذذ – أو الخوف – من الابتكار" (ص ٥٩). يُمكن إعادة صياغة العبارة لتنطبق على العلاقات بين الذكور والإناث: [النساء] عمومًا، بالتالي، يتأرجحن بين ازدراء [الرجال] لما هو مألوف، وارتعادهن من التلذذ – أو الخوف– من الابتكار. بالنسبة للغرب، يتجسد الآخر بالشرق؛ وبالنسبة للرجال، يتجسد الآخر في النساء. وبالنسبة للرجال الغربيين، يتم الخلط بين صور النساء وغير الأوربيين. فكما تحاجج هيلين كار، فإن خطابات

الاستعمار والعنصرية والجنسية "عززت بشكل مستمر، وطبّعت وشـــرعنت بعضها بعضًا في أثناء عملية الاستعمار الأوربي"(٥٤).

وبالتالي نقد سعيد لما عرّفه على أنه الحركة الاستـــشراقية النمطيـــة، حيث يتم تشويه تجربة بعض البشر أو حذفها تمامًا، يمكن أن ينقلـــب ضـــد تحليله الخاص في مراحل مختلفة. إنه ينتقد الاستشراق بسبب "موقفه النصي" من الشرق (ص ٩٢ التشديد في النص الأصلي)، ويقتبس من خلاصة أنـــور عبد الملك عن المعاني الضمنية المزدرية للاستشراق والتـــي تجعـــل منـــه موضوعًا بالنسبة لسكان الشرق. ومع ذلك يمكن القول بأنه من خلال إهمال عوامل الجندر والطبقة، يقوم سعيد باستخلاصات مشوّهة بشكل مماثل فيمـــا يتعلق بالنساء ورجال الطبقة غير المتوســـطة. ويلاحـــظ عبـــد الملـــك أن الاستشراق باعتباره خطابًا يخلق نمذجة لا تاريخية فيها "الرجل الطبيعي" هو "الأوربي من الحقبة التاريخية، أي، منذ العصور القديمة اليونانية"، في حين يُنظر للآخرين على أنهم أقل شأنًا ويتم تصنيفهم على أنهم "الكائن البـــشري الصيني أو العربي"، وهلم جرا (ص ٩٧). يبدو أن لا سعيد ولا عبد الملـــك لاحظ أن التركيز الحصري على الذكور والاستبعاد المقابل للتجربة الأنثوية (والتناص) ينطوي على منظور تشويهي، كما هـــي حـــال التركيـــز علـــى الأوربيين وإقصاء التجربة غير الأوربية (والتناص). فـــ"النمذجـــة" التـــي يصفها عبد الملك، حيث يحقق فيها إنسانٌ ما التفوق والذات(*) على حـــساب الآخر الذي تم تجسيده واقتصاره على الأمور الباطنية، كانت قد استكـــشفت بشكل مشهور وبعمق فيما يتعلق بالإنسان كموضوع تجاوزي والمرأة ككائن باطني من قبل سيمون دي بوفوار. هذان النوعان من التحيز، وكلتا النمـــذجتين، متوازية بشكل مخيف، ولكن ليست هناك أية إشارة إلى هذا التوازي.

(*) وردت الكلمة فى النص الأصلى "*Subjecthood*" وارتأيت ترجمتها بـــ "الـــذات"؛ أى بمعنـــى الحضور الذاتى، وأشير لذلك حتى لا يتم الخلط مع كلمة "*self*". المترجمة

علاوة على ذلك، في لحظات أخرى فإن وصف سعيد للشرق- كما يراه الغرب- يبدو أنه دون قصد يعيد إنتاج التنميط الجنسي الذي ينتقده. على سبيل المثال، في الإشارة إلى نقاشه في الفصل الثاني لكتّاب القرن التاسع عشر، يلاحظ سعيد أن كل فرد منهم "حافظ على فكرة انفصالية الشرق، وانحرافه، تخلفه، ولا مبالاته الصامتة، وقابليته الأنثوية للاختراق، ومطواعيته الكسول" (ص ٢٠٦). (منفصل، منحرف، متخلف، صامت، غير مبالٍ، وقابل للاختراق، وطيّع): تذكر هذه القائمة بقائمة هيلين كار للصفات السلبية المرتبطة "بالمرأة" أو "الآخر العرقي"(٥٥). وتذكر القارئ بأن الشرق بالنسبة للغرب هو ما هو عليه وضع المرأة بالنسبة الرجل، على الأقل من وجهة النظر التقليدية للرجل. فالتخصيص المضاف للـ "المؤنث" فيما يتعلق "بالاختراقية" إنما فقط يؤجج التنميط، حيث إن المجاز الاستشراقي الكلاسيكي لوصف الأرض غير المستكشفة "بأرضٍ عذراء"، سيتم اختراقها والسيطرة عليها، يظهر من جديد. وبالمثل، فعلى الرغم من انتقاد سعيد لتعارض الاستشراق بين القوة الغربية والضعف الشرقي كنموذج نمطي لأي نظام يعمل على نموذج ثنائي "لما يُعتقد أنه الاختلاف الجذري" (ص ٤٥)، فإن سعيد نفسه يعيد إنتاج تعارض مماثل فيما يتعلق بالجندر.

ويتجلى الميل إلى التفكير في المعارضات الثنائية في أماكن أخرى. إذْ ينتقد سعيد "المواقف الاستشراقية المعاصرة التي تُغرق الصحافة والفكر العام" كما وردت في الصورة النمطية للعرب في شكل "راكبي الجمل، وإرهابيين، معقوفي الأنف، فاسقين ومرتشين، الذين ثروتهم غير المُستحقة إنما إهانة للحضارة الحقيقية". يميز سعيد الافتراضات ذات النزعة المركزية الأوربية وتلك الإثنية للتفوق الذي يكمن وراء الصورة النمطية. ويلاحظ أن "غربيًا من الطبقة الوسطى يعتقد أنه من حقه الامتيازي ليس فقط إدارة العالم

غير الأبيض ولكن أيضًا في تملكه، فقط لأنه بالتعريف "هو" ليس إنسانيًا تمامًا كما هي حالنا "نحن". ويضيف أنه "ليس هناك من مثال أنقى من هذا عن فكرة التجريد من الصفات الإنسانية" (الاستشراق، ص ١٠٨). وكرجل من أصل فلسطيني يعيش في الغرب، فإن سعيدًا مرهفُ الحسّ بشكلٍ يمكن فهمه ومحق تجاه تجريد الغرب للرجال العرب من صفاتهم الإنسانية. ومع ذلك، فتمامًا كما العديد من المستشرقين والعديد من الذكور والإناث المستهلكين للخطاب الاستشراقي والقوالب النمطية يجردون الرجال والنساء العرب من إنسانيتهم، من خلال قبولهم الغافل لهذه التشوهات، فسعيد كذلك يجرد ؟؟كلاً من المرأة الغربية والشرقية من إنسانيتها من خلال الطمس. إذْ لا مكانَ للمرأة الغربية في تحليله "للغربي الأبيض من الطبقة المتوسطة"، فباعتباره ممثلاً للسلطة السياسية والاقتصادية والإمبريالية ما بعد الاستعمارية، يتم تعريف الأخير بشكل لا لبس فيه كما "هو". والنساء العرب تم استبعادهن بشكلٍ كبير من الصورة النمطية الاستشراقية التي يقتبسها سعيد هنا ومن النص كله.

وهناك أيضًا الاستخدام غير المتوقع للضمير "نحن" في المقطع، فمن الناحية النحوية سيكون أكثر ملاءمة لسعيد إنهاء جملته حول الغربي ابن الطبقة المتوسطة البيضاء بالقول "بالتعريف، فإنه [العالم غير الأبيض] ليس إنسانيًا كثيرًا كما "هو" يكون "أو كما"" خاصته(*) "تكون". يبدو أن الاستخدام غير المتوقع لضمير المتكلم بحالة الجمع يضع سعيدًا في عالم الطبقة المتوسطة البيضاء الغربية أكثر من مكانه في العالم "غير الأبيض"(٥٦). وهذا صحيح حتى لو كان سعيد يستخدم "نحن" كتوضيح استعجابي للمواقف

(*) هنا الكلمة تعود على عالم الرجل الأبيض (أى بالربط بكلام سعيد السابق عن استخدام لضمير هو ونحن)

المعتادة التي ينتقدها. ومع ذلك ربما يكون من المستغرب بشكل نادر أن يموضع سعيد نفسه على هذا النحو، بشكل استعجابي أو لا. فعلى الرّغم من أنه يصرّ على وثائق تفويضه التجريبية كونه شرق أوسطيًا وفلسطينيًا في المنفى في وقت مبكر من الكتاب، فإن سعيدًا بالكاد يكون منفيًا في العالم الأنجلو أمريكي صاحب الامتيازات، ولكن كعضو كامل العضوية في النادي الأكاديمي، على الرغم من كونه العضو المعارض دائمًا. وهذه العضوية الحافلة للنادي ذاته، التي تبدو أنها تستبعده ربما تفسر جزئيًا لماذا سعيد غير قادر في بعض الأحيان أن يرى كيف أن المعارضات الثنائية الأخرى المستخدمة في القوالب النمطية الاستشراقية للشرق تحدث أيضًا في تنميط الرجل الشرقي والغربي للمرأة.

فتقريبًا بتجاهله الكامل للنساء الغربيات والشرقيات على حد سواء، يفتقد سعيد الفرصة لجعل نهجه أكثر حساسية لمختلف الخصوصيات التاريخية المتنوعة، وبالتالي جعله أكثر دقة وشمولية كتحليل للعلاقة بين الغرب والشرق. وبشكل جزئي لكونه يتجاهل حياة وأعمال هؤلاء النساء الغربيات اللاتي شاركن في الشرق، يفشل سعيد في إدراك أن الخطاب الغربي الاستشراقي عن الشرق هو في الواقع أقل هيمنة وأقل توحدًا بكثير مما يعبّر عنه غالبًا أو يقصده ضمنيًا. على وجه الخصوص، الكثير من أدب الرحلات الذي كتبته النساء يمكن أن ينظر إليه على أنه ذو علاقة معقدة ومتغيرة بالنسبة للخطاب السائد كما يحدده سعيد(٥٧). إذْ إنه ليست فقط النساء الغربيات من طُمِسن من وصف سعيد للعلاقات بين الشرق والغرب، ولكن المرأة الشرقية أيضًا. فحالة المرأة الشرقية، بعيدًا عن كل شيء، لم ولا

تنطبق على حال لا الرجال الشرقيين ولا النساء الغربيات وتستحق بعض الإدراج في سياق التنظير في إطار مناقشة الاستشراق. ولنكنْ منصفين مع سعيد، فهذا ليس بالأمر السهل، سواء من الناحية العملية أو النظرية. فالأدلة عن المرأة غير الغربية يمكن الوصول إليها بسهولة أقل من تلك التي تتعلق إمّا بالرجال أو النساء الغربيين. كما أن التنظير عن النساء غير الغربيات قد أثبت أيضًا على أنه خدّاع للنسويين الغربيين، الذين اتهموا من قبل غياتري سبيفاك وتشاندرا تالبيد موهانتي، من بين آخرين، باختزالهم النساء غير الغربيات إلى الصورة النمطية للضحية(٥٨). وإن تحليلي الخاص هنا أيضًا يهمّش المرأة غير الغربية إلى حد ما. أخيرًا ينبغي أن نتذكر أن تركيز سعيد هو على تحليل الخطاب الاستشراقي وليس على رد غير الغربيين عليه.

ومع ذلك، قد يكون مفيدًا النظر في مثال عن استخدام الصور النمطية عن العرق والطبقة والجندر من الإعلانات المعاصرة لنشير لماذا ينبغي أن تُدرج هذه العوامل. فما يحدث الآن في بعض الإعلانات الغربية يُظهر تقدمًا كبيرا في التطور الذي طرأ على الصور النمطية الأوليّة للعرب التي يستحضرها سعيد.. كما يُظهر أيضًا الطرق التي، في حين أن إعلاناتٍ محددة قد أعادت بشكل جزأي تأهيل صورة شبقيّة معينة عن الرجل العربي (في الشخصية التي مايزال تنميطها على نحو معترف به "للشيخ")، فإنها مع ذلك لا تزال تحيل كلاً من المرأة الغربية والشرقية لأدوارهن النمطية المقبولة تقليديًا كأشكال مختلفة عن الموضوع الجنسي. ففي إعلانٍ تليفزيوني لسيارة مشهورة، تقوم سيدتان شقراوان بإنقاذ رجلين عربيين تعطلت سيارتهما في الصحراء. وبسبب استحواذ مشاعر الامتنان عليه، أعلن أحد

الرجال العرب، الشيخ، للسيدتين أن "بيتي لكما". اندهش السيدتان الغربيتان من الرخاء والترف في قصر الشيخ. ومع ذلك، فعندما سمعتاه بالمصادفة يقول لمساعده الرئيسي، "أريدهما لزوجاتي"، تخفيتا في حجاب شفاف وملابس واهية أخرى من تلك التي لمحتا زوجات الشيخ يرتدينها، وهربتا من المنزل. وبينما كانتا تقودان بسرعة مبتعدتين، تُظهر الشاشة الشيخ وهو يتساءل، مع ابتسامة العارف، "هل كان ذلك بسبب شيء قلته؟" وفي الوقت نفسه، تتجمع زوجاته بإعجاب حول السيارات الجديدة (ذات الطراز نفسه، بطبيعة الحال، الذي كانت تقوده السيدتان الغربيتان)، والتي كان قد اشتراها للتو لهما، وبذا يكشف أن السيدتين الغربيتين قد أساءَتا تمامًا فهمَ كلماته وفسرتاها على أنها تشير إليهما وليس إلى السيارة. يلعب الإعلان عن دربة على القوالب النمطية للرجال العرب والمرأة الغربية والشرقية. فأولاً، يؤكد على تفوق التكنولوجيا الغربية ويُحيل الرجل العربي إلى المرتبة الثانية (فسيارته قد تعطلت). ولكن بعد ذلك، يُظهر الرجل العربي في موقع القوة والسلطة. ويكشف أن المرأة الغربية تمتلك التكنولوجيا الغربية ممثلةً بالسيارة، ولكنهن محاصراتٍ في افتراضات خاطئة وغبية عن الحياة الشرقية والعلاقات بين الذكور والإناث، ومفاهيم مبالغ فيها عن جاذبيتهن الخاصة والرغبة بهن. أمّا النسوة الشرقيات اللاتي مثّلنْ في الإعلان فهن شخصيات الخلفية، يرفرفن هنا وهناك في ملابس شفافة حددتهن كائنات الجنس بالنسبة للخيال الذكوري الغربي لعدة قرون. فهن لا يتكلمن ولا يتم التحدث إليهن، ووظيفتهن بشكل محض كدلالات على كل من السلطة والثروة للرجل العربي. يتم توجيه الإعلان كله كما لو كان، من وجهة نظر الرجل الغربي، الذي هو المخترع الافتراضي للإنجاز التكنولوجي الذي تمثله السيارة،

ويمكنه أن ينظر لجميع المشاركين في العمل من موقع المتفوق. وبطبيعة الحال، فإن كلاً من الوضع الاجتماعي للشيخ، والثروة المفترضة للسيدتين الغربيتين ينتظمان في أنماط أنشئت بشكل جيد من التقاليد الإعلانية، حيث يفترض أن حيوات وممتلكات الأثرياء والمرفّهين يُفترض أنها تمثيل لتطلعات كثيرين للحياة الجيدة. فالصور النمطية الاستشراقية المستخدمة في الإعلانات التليفزيونية، تُخلق من قِبل وتعتمد على العوامل المترابطة للعرق والجندر والطبقة، وهذه يجب أن يتم تحليلها بصورة مشتركة إذا كان لهذه الصور النمطية أن تُوضح.

الخلاصة: سعيد، الاستشراق ومسألة التموضع

في مقابلة له، يصف سعيد موقفه في الاستشراق من منظور "شرقي يرد على المستشرقين"[٥٩]. يثير هذا الوصف قضايا التموضع والجمهور. فكما قال جيمس كليفورد، الاستشراق" "يرد"على الخطاب الإمبريالي من موقع الشرقي الذي تم تشويه ونفي واقعه". بالتالي فإنه بشكل واضح "تعارضي" (التشديد في النص الأصلي). على الرغم من ذلك، فالكتاب لا يزال يتميز ببعض جوانب الإنسانوية الغربية التي يتحداها، والتي لا تبدو أنها دائمًا معارضة[٦٠]. وهناك أيضًا مشكلة الجمهور المفترض للكتاب. تقتبس زاكية باثاك وشركاؤها في تأليف الكتاب تصريح سعيد أنه يكتب لـ "طلبة الأدب والنقد، الطلاب المعاصرين في الشرق، والقارئ العام وأخيرًا القراء في العالم الثالث". لكنهم يقولون إن "هذا التصنيف في تأثيره لا يحسب حسابًا لهن" باعتبارهن سيدات هنديات يُدرّسن اللغة الإنجليزية لطلاب

الدراسات العليا في "الكلية النسائية في جامعة دلهي"، حيث إنهن يرين أن الكتاب موجه للقارئ الغربي. ومن الواضح أن باثاك وشركاءها في الكتاب لا يتعرفن على أنفسهن في اللقب أنهن من "القراء في العالم الثالث"، حيث إن هذا المصطلح لا يتم تمييزه بشكل كبير، وربما لكونه مهينا. وعلاوة على ذلك، فإذا كان كتاب سعيد الاستشراق موجّهًا للقارئ الغربي، فإنه بالتأكيد موجه للقارئ الغربي من الذكور، ولو كان ذلك افتراضيًا، لأن سعيدًا لا يمنح امتيازًا "للعلامات العنصرية مقابل استبعاد الآخرين"(٦١)، ولكنه يستبعد فكرة الجندر.

يُكرس سعيد مقالة عام ١٩٨٥ "إعادة النظر في الاستشراق" وتذييله لطبعة عام ١٩٩٥ من الكتاب لإعادة النظر في بعض المسائل التي أثارها الكتاب وتلقيه النقدي. تذكرنا "إعادة النظرفي الاستشراق" بأنه بالنسبة لسعيد، فإن القضايا الأدبية والثقافية التي جعلت من الاستشراق هذا العمل الخلافي لا يمكن مناقشتها بمعزل عن المسائل السياسية والأخلاقية والفكرية الكبيرة التي يُعنى بها سعيد في أماكن أخرى. وهذا صحيح بصفة خاصة فيما يرتبط بالوضع في الشرق الأوسط حتى لو فشل العديد من نقاد الاستشراق في أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، بما في ذلك أولئك الذين قدموا التحليلات الأكثر تفصيلاً، الثاقبة والتنويرية للكتاب، مثل كليفورد، بوف، ويونج ومور-جيلبرت.

في "إعادة النظر في الاستشراق"، يبدأ سعيد بالتنصّل من أي نية للرد على منتقديه، على الرغم من أنه في وقت لاحق، في الواقع، يجيب على بعض منهم على وجه التحديد هنا وفي "تذييله" لطبعة عام ١٩٩٥(٦٢). يبدو أن هناك بعض التطورات في تفكير سعيد.إذْ يبدأ بإعادة التأكيد على أن

المصالح السياسية منخرطة في الاستشراق مشيرًا إلى عدم الرغبة في مناقشة هذه الحقيقة في الأوساط الأكاديمية. ثم يمضي ليسأل كيف يمكن إنتاج أشكال المعرفة البديلة "غير التسلطية وغير القسرية"، في هذا السياق ("إعادة النظر بالاستشراق"، ص ١٥). هذا سؤال كان قد أثاره بالفعل، ولكنه لم يجبْ عليه في الاستشراق (الاستشراق، ص ٢٤). ويشير إلى قضايا مماثلة طرحتها الدراسات النسوية ودراسات السود والدراسات العرقية، وهلم جرا، ويرسم توازيًا بين الاستشراق في الخارج و"السيطرة الذكورية للجندر أو النظام الأبوي" في الداخل، حتى إنه يقارن الشرقيين بـ "ربات البيوت في العصر الفيكتوري". يقرّ سعيد أيضًا بعمل المفكرين غير الغربيين الذين تعاملوا مع القضايا التي تم التعامل معها في الاستشراق ("إعادة النظر في الاستشراق"، ص ٢٣-٤). فكما لاحظ أحمد فهذا الاعتراف يتناقض مع تصريحات أخرى في المقال[٦٣]. فليس هناك إقرار من هذا القبيل في الاستشراق نفسه، وكذلك الأمر فليس هناك أي تطور واسع للتشابه بين الاستشراق والنظام الأبوي. أخيرًا، في "إعادة النظر في الاستشراق" يعترف سعيد بأنه لا توجد هناك "أية نقاط أرخميدية خارج التدفق" بالنسبة للمعلق للوقوف فيما يخص العلاقة مع العالم العربي الإسلامي ("إعادة النظر في الاستشراق"، ص ١٦). يبدو هذا التصريح على أنه يمثل تغييرًا في المنظور الذي تم تقديمه في الاستشراق، حيث إن ذلك العمل غالبًا ما يفترض أن مثل وجهة النظر هذه البعيدة والمنفصلة في الواقع متاحة للوعي النقدي المنفصل.

ولكن هناك أيضًا استمراريات، مثل مسألة التمثيل وموقف سعيد المتناقض حياله. ففي موقف معين ينفي سعيد أن كتابه كان "دفاعًا عن العرب

أو الإسلام"، مضيفًا أن "حجتي أنه لا وجود لأي منهما إلا بوصفه "مجتمعات تأويل" منحته الوجود" ("إعادة النظر في الاستشراق"، ص ١٦). ويبدو أن هذا يلقى تركيزًا مفرطًا على بناء الشعوب العربية والدين الإسلامي من قبل الاستشراق والإمبريالية والاستعمار. علاوة على ذلك، "إعـادة النظـر في الاستشراق" لا تقدم أي تعديل لوجهة النظـر المهيمنـة فـي الاستـشراق. فالسلطة، والكلام والتمثيل لا تزال تتموضع حصرًا مع المستعمِر، في حين أن المستعمَر يُنظر إليه على أنه عاجز وصامت وتم تحويله إلى موضـوع. وبالمثل، فعندما يلحظ سعيد أن تاريخ المقاومة استُبعد من الاستشراق ("إعادة النظر في الاستشراق"، ص.١٧)، فإنه لسوء الحظ أنه صحيح أيضًا أن نفس "التاريخ المكبوت أو المقاوم" قد أُغفل من نقد سعيد. أخيرًا، يُعطي سعيد قائمة من الأعمال النظرية والتحليلية من قبل مختلف الكتاب كأمثلة على المعارف الجديدة غير القسرية التي يسعى إليها ويصفها بكونها تضع "تطبيقات جديـدة من النشاط الإنساني (بالمعنى الواسع للكلمة)" ("إعادة النظر في الاستشراق"، ص ٢٤).

إشارةُ سعيد إلى "أمثلة جديدة" للإنسانوية "بالمعنى الأوسع" تُشير مـرة أخرى إلى أن هناك خطرًا من أن كل نشاطه المنهاهض أو المعارض سوف يتعافى ببساطة من خلال التطبيقات التقليدية للإنسانوية الغربية، وهي إمكانية كان قد علّق عليها بول بوفيه على نطاق واسع[٦٤]. في الواقع، فـإن تعليـق سعيد على التاريخانيّة في "إعادة النظر في الاستشراق" يقدّم مثالاً جيدًا عـن الطريقة التي تؤكد فيها مجددًا هيمنة المجال الاستطرادي نفسها. إن مناقـشة سعيد لكل من التاريخانية الأوربية وتاريخ العالم تُظهر إدراكه أنها ما زالت

ذات نزعة مركزية أوربية، ويخلص إلى أن "المشكلة مرة أخرى هـي فـي التاريخانية والطابع العالمي والتأكيد على الذاتِ التى كانا يستشريان فيهـا". ويشيد سعيد بالدراسات التي تساعد على تشويه وتعطيل "الكونية الجوهريـة" ("إعادة النظر فـي الاستـشراق"، ص ٢٢-٣)، دون أن يبـدو مـدركًا أن الاستشراق، وفي الواقع المقالتين اللاحقتين، تظهران بـشكلٍ دوري شـكلاً مماثلاً من الفكرة العالمية(*)، على الرغم من أنه ينتهي بالتماس نهج علَماني بديل. إن محاولته لإقامة مثل هذا البديل يمكن رؤيتها في كتاباته عن فلسطين والشرق الأوسط، حيث القضايا التـي أثارتهـا الأشـكال المعاصـرة مـن الاستشراق تأخذ على عاتقها أشكالاً مادية وسياسية عاجلة أكثر.

(*) العالمية: أى الإيمان بالبعد العالمى العابر للقوميات: وتعنى أيضًا المذهب الخلاصى أو عقيدة الخلاصيين، وهى مذهب يؤمن بالخلاص لجميع البشر فى النهاية.

الهوامش

١ - ساليوزنسكي، "إدوارد سعيد"، ص ١٣٧.

٢ - على سبيل المثال، ليندا هاتشيون في شعرية ما بعد الحداثة ترى سعيدًا أنه جعل النظرية تنبثق من الأكاديمية إلى العالم، ص: *xi*، *66*، *61*، *24*، *16*

٣ - يرى أحمد الاستشراق كجزء كبير جدًا من روح العصر في هذا الصدد، ويشير إلى س. هـ ألتاس أسطورة الأصلاني الكسول (١٩٧٧) وبراين تيرنر ماركس ونهاية الاستشراق (١٩٧٨)، كعملين معاصرين من نفس الموذج. انظر في النظرية، ص١٧٣،٣٣٤.

٤ - بعض المستشرقين لم يُرحبوا بالاستشراق بنفس الحماس. فبرنارد لويس وغيره من المستشرقين اعتبروا عمل سعيد مضللاً وظالمًا على حد سواء كدراسة لحقلهم. انظر لويس، "قضية الاستشراق". انظر ماني وفرانكينبرغ، "تحدي الاستشراق"، ص ١٧٥، بخصوص التعليقات حول تلقي الكتاب من قبل المستشرقين.، المراجعين العرب كانوا أحيانًا منتقدين جدًا لعمل سعيد؛ انظر سيفان، "إدوارد سعيد ومراجعوه العرب"، ومقالة ليتل، "ثلاثة انتقادات عربية للاستشراق".

٥ - انظر أحمد، في النظرية، ص ٥٢-٦٢ من أجل وصف مماثل أساسًا لنفس الفترة في أقسام اللغة الإنجليزية في الجامعات الأمريكية.

٦ - إدوارد و. سعيد، "تذييل طبعة عام ١٩٩٥"، الاستشراق، ص٣٢٩.

٧ - أحمد يختلف مع وصف سعيد للعالم الثالث، انظر في النظرية، ص ٢٩١-٢.

٨ - انظر وليامز، كلمات مفتاحية، ص١٥٩، وأشكروفت، جريفث، وتيفين، المصطلحات الأساسية في الدراسات ما بعد الاستعمارية، ص١٢٢-٣.

٩ - مور-جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٤٦-٧.

١٠ - في أعمال لاحقة أيضا، يميّز سعيد تمييزًا واضحًا بين أنواع مختلفة من الأعمال الأدبية الغربية وغير الغربية، وكيف ينبغي أن تتم مقاربتها. انظر الثقافة والإمبريالية، ص ٣٧٣،٣٨٣-٤، و"شخوص، صور، وتجليات"، ص ١٣،٧-٤.

١١ – انظر ماكينزي، الاستشراق، ص ١١ عن ملاحظته أن "تاريخانية سعيد... هي في حد ذاتها بشكل جوهري لا تاريخية". يقدم نفس الفكرة حول الثقافة والإمبريالية، ص ٣٤،٣٧.

١٢ – فوكو، "تاريخ أنظمة التفكير"، ص ١٩٩.

١٣ – المرجع السابق، ص ٢٠٠.

١٤ – تشايلدز ووليامز، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١٠١.

١٥ – مور–جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٤٢، ويونج، الأساطير البيضاء، ص ١٣٠، أيضًا يُجري هذه المقارنة.

١٦ – إن المقالات قيد البحث هي: "ميشيل فوكو بوصفه تخيلا ثقافيا" (١٩٧٢)، "أخلاقيات اللغة" (١٩٧٤)، والفصل الأخير من البدايات، "مشكلة التناص" (١٩٧٨)، التي أعيد طباعتها لاحقًا في العالم، والنص، والناقد باسم "النقد بين الثقافة والنظام"، "والنظرية المرتحلة"، التي أعيد طباعتها في نفس المجلد، "ميشيل فوكو ١٩٢٧–١٩٨٤" (١٩٨٤)، و"فوكو ووهم السلطة"(١٩٨٦).

١٧ – في "ميشال فوكو بوصفه تخيلا ثقافيا"، ص ٥–٧، ١٥،١٢،١٠، يقبل سعيد على ما يبدو إقصاء فوكو للموضوع الفردي، المؤلف والعمل، كما يفعل في البدايات، ص ٣٠٨، ٣١٣، أما في الاستشراق فهذا ليس الحال أبدًا.

١٨ – فوكو، "الحقيقة والسلطة"، في ميشيل فوكو: السلطة/المعرفة، تحرير كولين غوردن، ص ١٣١.

١٩ – فوكو، تاريخ الجنسانية ١:، إرادة المعرفة، ص١٢٢.

٢٠ – سعيد، "أخلاقيات اللغة"، ص٣٧.

٢١ – سعيد،"من الصمت إلى الصوت، ثم عودة إلى الصمت ثانية"، ص ١٧،١٨، وانظر أيضًا أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص ٧٢–٣.

٢٢ – باتناغار، "استخدامات وحدود فوكو"، ص ١٢

٢٣ – فانون، بؤساء الأرض، ص٧٧.

٢٤ – سعيد، "فوكو ووهم السلطة"، ص ١٥٢

٢٥ - لقد انتقد مور - جيلبرت افتقار سعيد للانتباه للمقاومة، كيبلينغ والاستشراق، ص ٨,١٩٨، والنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٤٨-٥٣ ؛ باثاك وآخرون، "سجن الاستشراق"، ص ٢٠٩-١٠، وأحمد في النظرية، ص ١٧٤، باري، "أقاليم متداخلة وتواريخ متشابكة"، ص ٢٤-٧، أوهانلون،"انتعاش الموضوع".

٢٦ - حوراني، "الطريق إلى المغرب"، ص٢٩-٣٠، نوبف، "المذهب التأويلي في مواجهة التاريخ"، مور-جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص٤٥-٥٦: يونج، الأساطير البيضاء، ص ١٢٧-٩، ماني وفرانكيربنغ، "تحدي الاستشراق"، ص ١٧٥-٧، ١٨٤، ١٩١، بورتر، "الاستشراق ومشاكله"، ص ١٨١-٩٠، كليفورد، "حول الاستشراق"، ص ٢٦١-٢٧١،٢، أحمد في النظرية، ص ١٨٣-٤

٢٧ - تشايلدز ووليامز، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١١٥.

٢٨ - الأساطير البيضاء، ص ١٣٩-١٤٠. وبالمثل يجادل مور- جيلبرت في النظرية ما بعد الاستعمارية بأن سعيدًا نفسه يبدي اعترافًا "صراعيًا وغير متكافئ" أن "الخطاب الاستعماري في الواقع مُجزأ في عملياته وأهدافه واقتصاديته الفاعلة"، ص٤٤.

٢٩ - أحمد، في النظرية، ص ١٦٤.

٣٠ - سعيد، "مشكلة التناص"، ص٧١٠-١١.

٣١ - سعيد، "فوكو ووهم السلطة"، ص ١٥٤. على الرغم من أن سعيدًا لا يناقش المقاومة في الاستشراق، فإنه يقوم بذلك في الثقافة والإمبريالية، انظر أعلاه الفصل ٣، ص٧٣، ص٧٧ -ص٧٩، ص٨١- ص٨٢.

٣٢ - بورتر، "الاستشراق ومشكلاته"، ص ١٨٠-١٩٢،١.

٣٣ - يطرح هذا قضية التموضع، التي هي مثار خلاف إلى حد ما، في كل من الاستشراق وفي غير مكان.انظر القسم الأخير من هذا الفصل، والفصل ٤، ص١١٩-ص١٢١، يقترح براساد أن سعيدًا يسيء في قراءة غرامشي؛ انظر "الآخر"، دنيوية الخطاب ما بعد الاستعماري"، ص ٨٢.

٣٤ - هذا التناقض استرعى اهتمام كليفورد، "عن الاستشراق"، ص ٢٥٩، ٢٦١-٧٤، أحمد، في النظرية، ص ١٦٢-٧٠، كين، أزمة النقد، ص ٢٠٩-١٥، بوفيه، مثقفون

في السلطة، ص ٢٦-٣٣، ٢٧٦-٨، يونج، الأساطير البيضاء، ص ١١٩-٤٠، مور-جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٤٢-٣، من بين آخرين.

٣٥ - وليامز، الكلمات المفتاحية، ص ٥٨، وانظر ص ١٥٠.

٣٦ - كليفورد، "عن الاستشراق"، ص ٢٦١.

٣٧ - انظر وليامز، الكلمات المفتاحية، ص ٨٩، فيما يتعلق بهيرد، على سبيل المثال.

٣٨ - ويككي وسبرينكر، "مقابلة مع إدوارد سعيد"، ص ٢٣٠.

٣٩ - أشكروفت، وجريفيث وتيفين، مفاهيم أساسية في الدراسات ما بعد الاستعمارية، ص ٢٣٥

٤٠ - أبيا، "هل ما بعد في" مابعد الحداثة، ذاتها "ما بعد في ما بعد الاستعماري؟"، ص٣٥٣.

٤١ - لورد، "لن تفكك أدوات السيد منزله".

٤٢ - إليوت، "التقليد والموهبة الفردية"، ص ٤١.

٤٣ - يتفحص بوفيه أول توصيفات سعيد للمستشرق بشكل مطوّل نوعًا، ويلاحظ دين سعيد لإليوت و ي. أ. ريتشاردز، ويوضح أن التحليل يظهر قوة نهج سعيد في تطبيق أدوات النقد الإنساني على مجالات أخرى غير الأدب. ومع ذلك، كما يقول أيضًا إنه حتى النقد الخلافي من مثل نقد سعيد يديم التركيز الإنساني على السلطة التقليدية في شكل شخصية المثقف الرائدة. انظر المثقفون في السلطة، ص ٢٩-٣١، ٢١٦، ٢٧٦-٩.

٤٤ - كليفورد، "عن الاستشراق"، ص ٢٦٣.

٤٥ - وليامز، "ملحق: وسائل الإعلام، الهوامش، والحداثة"، ص ١٩٧.

٤٦ - أحمد، في النظرية، ص ١٩٧، للمفارقة، أن أحمد نفسه بالكاد يولي اهتمامًا للجندر أكثر من سعيد.

٤٧ - انظر تعليقات برات على الثقافة والإمبريالية في إسهامها بالمقالة "إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية"، ص ٧-٨. ربما المحاولة الأكثر طموحًا للآن للجمع بين الجندر والجنسانية في التنظير حول الاستشراق هو كتاب ميدا يغينوغلو، الاستيهامات الاستعمارية، الذي يسعى لأن يجمع بين مقاربة سعيد مع عناصر من ممارسة القراءة التفكيكية.

٤٨ - فانون، بؤساء الأرض، ص ١٠٦ و١٤٨-٢٠٥، وفي أماكن أخرى.

٤٩ - ميلس، خطابات الاختلاف، ١٥٦-٨، وللمثال على ذلك، انظر كينغسلي، رحلات في أفريقيا الغربية، ص ٨٦-٧.

٥٠ - ميلمان، كيانات الشرق النسائية، ص ٧٧-٩٨، الأقاليم النقدية، ص ٤٠-٥٢.

٥١ - انظر باكستون، "التطواطؤ والمقاومة في كتابات فلورا آني ستيل وآني بيسانت". وعن فرينش-شيلدون، انظر بيسويه، "لقد أطلقوا علي بيبي بوانا".

٥٢ - انظر كينغسلي، رحلات في أفريقيا الغربية، ص ٤٠-٨٢،١، انظر أيضًا بيركيت، ماري كينغسلي، ص ١١١-٢٤، وللنقاش حول معارضة كينغسلي لسياسة الحكومة البريطانية حيال ضرائب الكوخ، وص ١٢٥-٥٠، حول نقدها للسياسة الاستعمارية البريطانية في أفريقيا الغربية بشكل عام. وبالنسبة للاثنين، انظر أيضًا بيركيت، العوانس في الخارج، ص ٢٣٢-٤.

٥٣ - انظر ستارك، الرسائل ***III***، للتعليق على حاجة الإمبرياليين البريطانيين لتمييز أنفسهم عن صورة أخرى "للمنتفعين الأوربيين "في العالم العربي وإلى "توحيد سياستنا العربية"، ص ٩٣،٣٠. وحول جيرترود بيل، انظر السيدة بيل، تحرير، ورسائل جيرترود بيل، وحول نقد بيل للسياسة البريطانية فن "التخبط" وتأكيدها على الحاجة إلى سياسة متماسكة فيما يتعلق بالعالم العربي، ص. ٣٠٦ تتحدث بيل أيضا عن الحاجة إلى تعديل السياسة الإمبريالية البريطانية لتوائم الطموحات العربية، وبعد "الانتكاسة إلى الهمجية" عن الحرب العالمية الأولى، وتتساءل كيف يمكن لأوربا أن "تزعم تعليم الآخرين" كيفية إدارة شئونهم، ص٤٠٤. أمثلة أخرى عن الرحالّة النساء والكتّاب الذين تبنوا آراء إمبريالية أو ذكورية بشكل أكثر أو أقل دون تمحيص هي ماري هول وماري إليزا وباكويل جونت، وانظر روميرو، محرر، أصوات نسائية حول أفريقيا، ص ٧٠-٩٠ حول هول، وص ٩١-١٠٤ حول جونت.

٥٤ - كار، "امرأة/هندية"، ص ٤٦.

٥٥ - المرجع السابق، ص ٤٩، حول قائمة حول هذه الصفات، انظر ص ٥٠.

٥٦ – انظر أحمد، في النظرية، ص ٧١، وحول تعليقات عما يدعوه أحمد نشر سعيد الاستراتيجي «لكلمات مثل "نحن" و"نا"».

٥٧ – انظر قباني، القصص الإمبريالية؛ لوي، الأقاليم النقديّة؛ ميلمان، كيانات الشرق النسائية، ميلس، خطابات الاختلاف، وكتاب برات، عيون إمبريالية، وانظر أعلاه الفصل ٤، ص١٢٥–ص١٢٩ حول نقاش أوسع حول هذه الأعمال.

٥٨ – انظر سبيفاك "ملكة سيرمور"، ص ١٢٨، وموهانتي، "تحت عيون غربية".

٥٩ – سعيد، "مقابلة"، ديكاتريس، ص ٤٧. في "إعادة النظر في لاستشراق"، يدعو نفسه «شرقيّ يردّ على الإقرارات المغلوطة للاستشراق»، ص ١٨.

٦٠ – كليفورد، "عن الاستشراق"، ص ٢٦٦، وانظر بوفيه، مثقفون في السلطة، ص ٢٧–٣٣

٦١ – باثاك وآخرون، "سجن الاستشراق"، ص ٢٠٣،١٩٥،٢١٦

٦٢ – في "إعادة النظر في الاستشراق"، يجيب سعيد على انتقاد حول فشله في مناقشة الاستشراق الألماني ولا تاريخانية وتناقض الكتاب، كما يُعلّق على مناقشة برنارد لويس ودانيال بايبس للكتاب، ص ١٤، ١٨–٢٠. كما هو الحال في رده على التعليق المتأخر على الاستشراق للويس في نيويورك ريفيو أوف بوكس؟ في "الاستشراق: تبادل"، التبادل الأفكار بين سعيد والمستشرقين مثل لويس وبايبس تصبح أحيانا لاذعة. "تذييل" سعيد لطبعة عام ١٩٩٥ من الاستشراق مرة أخرى تهتم بالنقاش مع لويس، وكذلك تعليقه بشكلٍ مختصر أكثر على استعراض حوراني للكتاب

٦٣ – أحمد، في النظرية، ص ١٧٥–٦.

٦٤ – بوفيه، مثقفون في السلطة، ص ٢٦–٣٣، ٢١٢–٣٧.

(٢)

الإمبريالية في الشرق الأوسط

فلسطين، إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية

مقدمة

يحلّلُ سعيدٌ العلاقةَ السياسيةَ بين الغربِ وبلدانِ الشرق الأوسط في سلسلةٍ من الكتبِ والمقالاتِ من أواخرِ ستينيّات القرنِ الماضي فصاعدًا. إذْ يأخذُ الكثيرُ منْ هذا العملِ شكلَ المقالاتِ التي تربطُ التحليلاتِ الجدليةَ للأحداث والأوضاع السياسيّة بالسرد التاريخي التجريبي والتجربة الشخصية[١]. تتخذ كتاباتُ سعيد حول فلسطين مجموعةً متنوعةً من المقاربات. فالمنظورُ التاريخي السائد في القضية الفلسطينية (١٩٧٩) استُكملَ في تغطية الإسلام (١٩٨١)، وذلك من خلال تحليل تمثيلات وسائلِ الإعلام الغربية- في المقام الأول- الأميركية، للأحداث المعاصرة في الشرق الأوسط، ولاسيّما سقوطُ شاه إيران وأزمةُ الرهائن الإيرانية[*]. يقدّم كتابُ بعد السماء الأخيرة (١٩٨٦) نسخة[**] عن السرد البديل للمنفى الفلسطيني وتجريد الفلسطينيين من ملكيتهم في دمجٍ بين صور جان موهر الفوتوغرافية ونص سعيد، مع مزيج التعليقات وشذرات السيرة الذاتيّة والتأملاتِ الفلسفيّةِ

(*) أعتقد إن كينيدي تقصد الأزمة التي افتعلتها إيران باحتجاز الرهائن الأمريكين

(**) الكلمة التي وردت في النص الأصلي هي "*version*"**ويمكن ترجمتها برؤية، إصدار أو نسخة أو وجهة نظر وقد اعتمدت ترجمتها بنسخة هنا**

العامة. أما لوم الضحية (١٩٨٨) فهو عبارةٌ عن مجموعةٍ من المقالاتِ التي اشتركَ في تحريرها كل منْ إدوارد سـعيد وكريستوفر هيتشنز. تطـوّرُ إسهاماتُ سعيد وجهاتِ نظره بشأن التاريخِ الفلسطيني وانتقاداتِـه لتمثيلات وسائل الإعلام الأمريكية للوضع في الشرق الأوسط. وهناك أيضًا تحليلٌ أكثرُ كثافةً للدراساتِ التاريخيّة الأمريكية المؤيدة لإسرائيل والأعمالِ الأدبية ذات الصلة بالقضية الفلسطينية. سعيد حريصٌ على التمييز بين المـؤرخين الأميركيين الموالين لإسرائيل والمعلقين غير المتمتعين بالحس النقدي، من مثل جوان بيترز ومايكل والتزر، وبعض من المؤرخين الإسرائيليين التنقيحيين من الجيل الأصغر سنًّا. حيث يرى الفريق الأخير على أنه أكثر علميّةً ومسؤوليّةً وأقل تحاملاً في معاملته للتاريخ الإسرائيلي وللتاريخ الفلسطيني مما هو حال الفريق الأول (لوم الضحية، ص ٩-١٠)[٢]. أما سياسة التجريد (١٩٩٤) فيجمع مقالاتِ سعيد حول فلسطين والشرق الأوسط ١٩٧٠-١٩٩٤. وهذه المقالات ثلاثة أنواع: مراجعاتٌ للأعمال الفرديّة الأدبية، الصحفية والعلمية في الشرق الأوسط، وأيضًا تقارير عن التطورات المعاصرة في المنطقة وتحليلات عامة لسياستها وثقافتها. يركز كتاب السلام والساخطون عليه (١٩٩٥) على محادثات مدريد للسلام عام ١٩٩٣ واتفاق أوسلو للسلام عام ١٩٩٣ وعواقبهما، والتي يراها سعيد كارثيّة بالنسبة للفلسطينيين. تقدّم المقابلات مع ديفيد بارساميان، والتي تم جمعها في القلم والسيف (١٩٩٤)، لمحةً عامة عن وجهات نظر سعيد حول الشرق الأوسط وجوانب أخرى من عمله وكذلك المزيد من التعليقات الشخصية. وهناك أيضًا مادة متعلقة بالسيرة الذاتية طُرحَتْ بشكلٍ مباشر: المذكرات، خارج المكان، الصادر أواخر عام ١٩٩٩، على سبيل المثال، أو المقالات السابقة مثل "تأملات حول المنفى" (١٩٨٤)، "العودة إلى فلسطين - إسرائيل"

(١٩٩٢)، "ضائعٌ بين الحرب والسلام" (١٩٩٦) و"بين عـــالمين" (١٩٩٨). أخيرًا، فلقد قام سعيد بالعديد من البرامج التلفزيونية، في كل مـــن الولايـــات المتحدة الأمريكية وفي بريطانيا[٣].

لن يحاول هذا الفصل مناقشةَ كتاباتِ سعيد حول فلسطين وفقَ ترتيبها الزمني أو بشكل حصري. فإجمالي حجمها يجعل ذلك أمرًا مـــستحيلاً، كمـــا سيكون تكرارًا لا داعيَ له؛ فالكثير منها يغطي نفسَ الفرضية، كما أنَّ موقفَ سعيد عن فلسطين لم يتغير كثيرًا منذ أوائل سبعينيّات القرن العشرين. فبدلاً من ذلك، ما سيرد سوف يركّز على اثنين من الاهتمامات الـــسائدة: الأول، القضايا المتصلة بمسألة كتابة سرد[*] فلسطيني، وثانيًا، نقـــدُ ســـعيد لجميـــعِ اللاعبين الرئيسيين في الشرق الأوسط وبحثه عن حل. فسعيد يرى أن هناك حاجةً لسردٍ فلسطيني للتصدي للسرديّات الصهيونية أو تلك الموالية لإسرائيل حول التاريخ في منطقة الشرق الأوسط، وخاصة بعد قيام دولة إسرائيل فـــي عام ١٩٤٨. كما يدرس سعيد أيـــضًا الافتراضـــات الكامنـــة وراء الأطـــر الاستطرادية التي تسيطر على تحليل التاريخ الإسرائيلي والتاريخ الفلسطيني، خصوصًا استبناء صورة الفلسطيني في وسائل الإعلام الأمريكية على أنـــه إرهابي وإسرائيل كنموذج لبلدٍ ديمقراطي. والمجال الثاني من اهتمامه – نقد أنظمة الشرق الأوسط وكذلك الحكومة الأمريكية – فهو متنوعٌ جـــدًا. فهـــو ينطوي على انتقاد الصهيونية في إسرائيل وسياســـة الحكومـــة الإســـرائيلية الرسمية. كما يهاجم سعيد أيضًا ما يبدو أنه دعم غير مـــشروط مـــن قبـــل الحكومة الأمريكية للحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، ويرى أن الدول العربية،

(*) يُستخدم مصطلح السرد هنا بمعنى رواية الأحداث، ولا يقتصر على السرد بمفهومه باعتباره جنسًا أدبيًا.

بما فيها السلطة الفلسطينية، مسؤولةً جزئيًا عن محنة الفلسطينيين. أخيرًا، يحاولُ سعيد تقديمَ وجهاتِ نظر بديلة عن الهوية الفلسطينية والمصير الفلسطيني، وعن الدولة الفلسطينية والعلاقات الفلسطينية – الإسرائيلية.

من المهم أن نشير إلى عيوب في موقف سعيد في كل هذا السياق. فكفلسطيني المولد وكمواطن أمريكي هو داخل وخارج السرديات التي يبنيها. وهذا يمكن أن يكون تمكينيًّا، ولكنه أيضًا في بعض الأحيان إشكالي، خصوصًا عندما يؤدي موقع سعيد، باعتباره منفيًا ذا امتيازات نسبية، أحياناً لتصويره الفلسطينين في إسرائيل والضفة الغربية وقطاع غزة من المنظور الاستشراقي، والذي هو من أقسى المفارقات. فبعضُ إصداراته عن السرد الفلسطيني تفترض إمكانية التمثيل الموضوعي، وهو مفهوم يتحدّاه في مكانٍ آخر. توجد أيضًا تناقضات في موقفه حول القومية[٤]، على الرغم من أنه يمكن القول، إلى حدٍ ما، بأن هذه التناقضات هي في السياق السياسي وليس في رد سعيد عليها[٥].

السماحُ بالسرد

السردُ عنصرٌ رئيس في جميع أعمال سعيد، كما يقول لسالوسينزكي[٦]. فالنسبة لسعيد فإن كتابة رواية عن التاريخ الفلسطيني يعني امتلاك "السماح بالسرد" (عنوان مقال ١٩٨٤) من أجل تبيّن السجل التاريخي. وهذا ينطوي على إعادة النظر نقديًا بالادعاءات الصهيونية والصهاينة والمؤرخين الموالين لإسرائيل، الذين يرى سعيد أن أعمالهم تنفي وجود الفلسطينيين كشعب وحقهم في العودة إلى وطنهم. فكما يقول، «الحقائق

لا تتحدث على الإطلاق عن نفسها، ولكنها تحتاج إلى سرد مقبول اجتماعيًا لاستيعابها، والحفاظ عليها، وتعميمها» (سياسة التجريد، ص ٢٥٤). وهكذا يكتب سعيد"كمشارك" أو «كفلسطيني منخرط» (ص٣٨٦، ٣٤٨)، وهذا يعني، كشخصٍ يرى هكذا سرد جزءًا من النضال من أجل الحقوق السياسية والإنسانية للفلسطينيين[٧].

فعلى مدى كتاب القضية الفلسطينية، يؤكد سعيد مرارًا وتكرارًا أنه ينبغي النظر للفلسطينيين كأمة وليس كمجرد مجموعة من اللاجئين العرب الذين لا اسم لهم. ويؤكد على وجود الفلسطينيين كأمة مرتبطة بـ «الهوية السياسية الفلسطينية» وحقهم في العودة إلى جزء على الأقل من وطنهم في فلسطين التاريخية. وعلى الرغم من حقائق تشتت الفلسطينيين ومنفاهم، يقول سعيد بأنه من الممكن التكلم عن «وضع فلسطيني جماعي»، والرغبة في تقرير المصير والتحرر ودولة مستقلة مشتركة لجمهور واسع من الفلسطينيين (القضية الفلسطينية، ص ١١٨، ١٢٠). يتحدث سعيد حول «نمو وعي ذاتي فلسطيني سياسي موحد» و«وعي وطني» (ص ١٤١) بعد عام ١٩٤٨ وخاصة بعد حرب عام ١٩٦٧، عندما ظهرت منظمة التحرير الفلسطينية كهيئة ممثلة لأغلبية الفلسطينيين وكان هناك حاجة متزايدة لدولة فلسطينية. فبالنسبة لمارك كروبنيك، « سعيد هو صوت الوطنية[*] الفلسطينية» كما هو «مفكرٌ غربي أخذ على عاتقه نقل قضية شعبه إلى جمهور أمريكا الشمالية وأوروبا»[٨].

بالنسبة لسعيد، فإن الغرض الأساس من السرد الفلسطيني هو إعادة رواية قصة الأحداث في فلسطين التاريخية منذ القرن التاسع عشر، والذي

(*) تترجم كلمة *"nationalism"* تارة بالوطنية وتارة أخرى بالقومية، وأرى أن المقصود هنا "الوطنية".

يتناقض مع نسخة السرد الموالية لإسرائيل، التي يشعر سعيد أن لها رواجًا عامًا في الغرب ككل، على الأقل حتى ستينيّات القرن العشرين. وقد لاحظت إيلا شوهات كيف أن هذا السرد الفلسطيني عن النفي والتجريد من الملكية يواجه الادعاء الإسرائيلي إلى التفرد في هذا الصدد. وتشير أيضًا كيف أن وصفَ سعيد لإسرائيل كدولة استعمارية يتناقضُ مع السرد المعتاد عن إقامة دولة إسرائيل، لأن هذا السرد الأخير ينتمي إلى كل من «السرد العظيم عن التقدم و"العالم المتحضر"»، وسرد اليهود كضحية[٩].

إنّ أهمَّ سرد موالٍ لإسرائيل يتصدى له سعيد هو ذاك السردُ الذي يرى إسرائيل «كأرضٍ بلا شعب، لشعبٍ بلا أرض» (القضية الفلسطپنية، ص ٩). والنتيجة الطبيعية لذلك هو أن إنشاء دولة إسرائيل كان التعويض الشرعي عن قرون من اضطهاد اليهود الذي بلغ ذروته في الهلوكوست "المحرقة". في كتابه مكانٌ بين الأمم: إسرائيل والعالم، يقتبس بنيامين نتنياهو أعمال زائري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى فلسطين التاريخية من الأوروبيين والأمريكيين مثل فولني، لامارتين، بوفيه وتوين كدليل يمكن الاعتماد عليه أنّ المنطقة كانت أرضًا خاليةً ومهجورةً (ص ٢٧، ٣٠، ٣٨-٤٣). يعامل سعيد هذه النصوص كأمثلة على الخطاب الاستشراقي الذي، بالتحديد، بالنسبة له "الأصلانيون[*]" متخلفون، غير متحضرين وبدائيون، عندما كانوا موجودين، مما يعني أن مؤلفي هذه الأعمال هم أدلة غير موثوق بها تمامًا عن فلسطين القرن التاسع عشر (القضية الفلسطينية، ص ٩). إذْ أن معلقين

(*) أي السكان الأصليين والمقصود هنا العرب الفلسطينيون الذين كانوا يقطنون فلسطين التاريخية.

إسرائيليين من الجناح اليميني، مثل نتنياهو، يقولون بأن العرب خرجوا من فلسطين في عام ١٩٤٨ ليس لأن السلطات اليهودية طردتهم، ولكن لأنهم أُمروا أن يقوموا بذلك من قبل قادتهم (مكان بين الأمم، ص ٢٢٨). وعلى النقيض من ذلك، يدّعي سعيد أن ليس هناك على الإطلاق أي دليل على أن هذا ما كان عليه الحال، وأن العرب الفلسطينيين غادروا تجنبًا للاضطهاد الإسرائيلي، على أمل أن يكونوا قادرين على العودة في وقت لاحق (القضية الفلسطينية، ١٠١-٢)[١٠].

يرى نتنياهو أن الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان بعد حرب ١٩٦٧ على أنه استرجاعٌ مبررٌ لبعضٍ من الأرض التي وُعِدَ بها الشعب اليهودي في وعد بلفور عام ١٩١٧، ولكنها أُنكرت عليه في الانتداب البريطاني عام ١٩٤٨ (مكان بين الأمم، ص ٥٠-٩٠). بالنسبة لسعيد إنه يمثل الاحتلال الاستعماري لمزيد من الأراضي الفلسطينية والسيطرة الاستعمارية على السكان الفلسطينيين (القضية الفلسطينية، ص ١٤، ٣٨-٩، ١٠٦،١٣٦-٧، ٢٠٥-٦، ٢٣٢). يرى نتنياهو أن الحياة في الضفة الغربية تحسّنت كثيرا بالنسبة "للعرب" بعد عام ١٩٦٧ (مكان بين الأمم، ص ١٦١-٢). ومع ذلك، يقول سعيد إن كلاً من الضفة الغربية وقطاع غزة هي أمثلة على التخلف المخزي، حيث إن السكان العرب الفلسطينيين يتم تزويدهم بتعليم من الدرجة الثانية أو الثالثة والخدمات الاجتماعية الأخرى ويتم استغلالهم باعتبارهم تجمعًا للعمالة الرخيصة من قبل الاقتصاد الإسرائيلي (سياسة التجريد، ص *xxxix*، السلام والساخطون عليه، ص ٤٥-٥٢)[١١]. يمثل نيتانياهو الانتفاضة الفلسطينية باعتبارها تهديدًا للقانون والنظام ويصف نشاط الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلة

على أنه ضروري لاحتواء الاضطرابات الفلسطينية (مكان بين الأمم، ص ١٦٣-٧). في حين يرى سعيد الانتفاضة على أنها احتجاجٌ مشروع من قبل السكان المستعمَرين ضد ظلم السيطرة الاستعمارية والاستغلال (الثقافة والامبريالية، ص ٣٧٧، سياسة التجريد، *xxvii*).

يتم تمثيل حرب عام ١٩٧٣ وأحداث "أيلول الأسود" في الأردن عام ١٩٧٠ أيضًا من وجهات نظر متناقضة، كما هو حال تمثيل الاجتياحات الإسرائيلية للبنان عامي ١٩٧٨ و١٩٨٢ ولاحقًا احتلال جنوب لبنان. فبالنسبة للإسرائيليين من اليمين، فهذا الاجتياحُ الأخير مبررٌ باسم الأمن الإسرائيلي وكونه من عمليات مكافحة الإرهاب. أمّا بالنسبة لسعيد شكلت تلك الاجتياحات عدوانًا غيرَ مبرر ضد المدنيين الأبرياء والعزّل[١٢]. وبشكل أكثر تحديدًا، يُنظر لمقتل المئات من المدنيين الفلسطينيين في مخيمات اللاجئين في صبرا وشاتيلا بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت في عام ١٩٨٢ من قبل نتنياهو على أنه مسؤولية الكتائب اللبنانية وليست له علاقة بالحكومة الإسرائيلية أو القوات المسلحة (مكان بين الأمم، ص ٣٨٤). بالنسبة لسعيد، فإن أفعال الكتائب تم قبولها والتفويض بها بوضوح من قبل الحكومة الإسرائيلية (سياسة التجريد، ص ٧٢، ١٥٢، ٢٤٧، ٢٥٤)[١٣]. وبالمثل يتخذ أي سرد رسمي للحكومة الإسرائيلية، وسرد سعيد الفلسطيني، بأهمية كامب ديفيد، وحرب الخليج واتفاقيات مدريد وأوسلو لعام ١٩٩٣، يتخذ هذان السردان سياقاتٍ متعارضة بشكل تام ولكن متناظرة بشكل مخيف، متابعةً الحوار الذي لا نهاية له على ما يبدو بين الطرشان.

تعديل الإطار المنطقي

في حين أن الكثيرَ من كتاباتِ سعيد يذهبُ أبعد من هذه الأزمة الثنائية، فلقد حاول أن يعدّلَ الإطار المنطقي الذي تحدث فيه تبادلات كهذه وذلك بالقيام بخطوتين أساسيتين. فالأولى، هي وضع إسرائيل في سياق الاستعمار الأوربي. وهذا يقتضي إدراك المفارقة بأن الدولة التي أُنشئت للشعب الذي عانى من المحرقة أصبحت الآن هي نفسها منْ يرتكب جرائمَ العدوان غير المبرر وكذلك العنف. والثانية، هي أن يحاجج بأن تمثيلَ الفلسطينيين على أنهم إرهابيون إنما هو استراتيجية استطرادية(*) مُحرَّضَة إيديولوجيًا قُصد منها أن تجعل من غالبية الفلسطينيين مغمورين. يناضلُ سعيد لجعل ذلك يبدو على أنّه مثال عن التشويهات الاستشراقية المعاصرة الشائعة للشرق "كآخر"، وكتقنية للتغطية على العدوان الأكبر للقوة العسكرية الإسرائيلية ضد المدنيين الفلسطينيين والمدنيين الآخرين من سكان لبنان (سياسة التجريد، ص ٢٤٩-٢٥٤، ٥٠-٨).

إسرائيل والاستعمار الأوروبي

يزعم سعيد في القضية الفلسطينية أن فلسفةَ الاستعمار الأوروبي توفر كلاً من السياق التاريخي والأساس الأيديولوجي للصهيونية؛ حيث يضع أصول دولة إسرائيل في السياق الاستعماري البريطاني لفلسطين تحت

(*) تترجم كلمة "*discursive*" بمنطقي، استطرادي، غير حدسي، ومتنقل من موضوع لآخر. ولذا يُلاحظ أنني استخدمت ترجمتين مختلفين للكلمة تارة في عنوان الفقرة الفرعي وتارة في متن الفقرة، كما اقتضى السياق.

الانتداب، ويرى الدعم البريطاني لفكرة وطن قومي لليهود التي تجسدت في وعد بلفور عام ١٩١٧ على أنها تعني ضمناً «الإبادة العقائديـــة(*) للـــشعب الفلسطيني». ويجادل كذلك أكثر بأن الحكومة الاستعمارية البريطانية كانـــت فُرضت ضد إرادة السكان الفلسطينيين الأصليين وغرّبتهم في أرضهم مـــن خلال تشريع الهجرة اليهودية (لوم الضحية، ص ٢٤٢). إنّ المثال الأكثـــر تحديدًا وتعبيرًا عن سياساتِ إسرائيل الاستعمارية يتعلـــق بأحكـــام قـــانون طوارئ الدفاع [كذا]، وهذه كما يقول استُخدمت «من قبل البريطانيين للتعامل مع اليهود والعرب خلال فترة الانتـــداب ١٩٢٢-١٩٤٨». كانـــت هنـــاك احتجاجات مبررة ضد هذه الأحكام من قبل اليهود، ولكن «بعد عام ١٩٤٨ تم استخدامها، دون تغيير، من قبل إسرائيل ضد العرب»، و«حُرّم على العرب حق التنقّل وحق شراء الأراضي وحق الاستقرار وهكذا دواليك» (القـــضية الفلسطينية، ص ١٠٣، ٣٦، التشديد في النص الأصلي).

إلا أن سعيد يقوم بتميزاتٍ عدّة بين الاستعمار الأوروبي والصهيونية. فأولاً، يقترح أنّ المجتمعً الذي طًمح الصهاينة لإنشائه في فلسطين «لم يكـــن بإمكانه أن يكون أي شيء سوى "أصلاني" (مع روابط محدودة مع المركـــز الميتروبولـــي) بالرغم من ازدراء المستوطنين لـــسكان الأرض الأصـــليين (ص ٨٨)». ثانيًا، يرى سعيد أن إسرائيل تستطف في تحالف مع "الغـــرب"، ولكنه يلحظُ أيضًا أن تاريخ اليهود من الاضطهاد في أوروبا يجب أن يُحسب عاملاً مخففاً في احتلالهم لفلسطين. ثالثًا، مصرِّحًا أن إســـرائيل هـــي بلـــد "الاستعمار الاستيطاني"، يبدأ سعيد بوصف ذلك على أنه «الخطأ المطلـــق»، ولكن يقول بعد ذلك بأنه يمكن أن يُفهم جزئيًا، إن لم نقل تبريره، لأنه نـــاجم عن الفرار من الاضطهاد الأوروبي. وأخيرًا، يؤكد سعيد أنه، ومهما اختلفت

(*) المقصودة هنا الإبادة المنهجية القائمة على فكر عقائدي ديني.

ظروف أنواع الاستعمار الاستيطاني في إسرائيل وجنوب أفريقيا، إلا أن آثارها على الضحايا الذين «جُرحوا وشوهوا»، هي نفسها تقريبًا (القضية الفلسطينية، ص ١١٩). لا يحدد سعيد أي "غرب"هو ذاك الذي تتحالف إسرائيل معه ولا "الطرق" التي تستخدمها، على الرغم من أنه من المفترض يشير الى الاستعمار الأوروبي. فلقد حذّر سعيد في مكان آخر من ترسيخ الجوهر لمصطلحات من مثل "الغرب"، حيث إنّه كما يقول في "آفاق السلام في الشرق الأوسط"، هناك الكثير من الكيانات الغربية(*). وللمفارقة فإنه هو نفسه يقع في أسلوب الترسيخ الجوهراني هنا.

تشهد أعمال سعيد اللاحقة على محاولاته المستمرة لوصف الطبيعة الخاصة للاستعمار الإسرائيلي. إذ يشير في تغطية الإسلام (١٩٨١) وبعد السماء الأخيرة (١٩٨٦) بشكل روتيني للاستعمار الإسرائيلي كحقيقة مسلّم بها (تغطية الاسلام، ص ٤١، بعد السماء الأخيرة، ص ١١٠-١٢، ١٤١)، ويشير إلى ذلك أيضًا في لوم الضحية (ص ٢٤٣،٢٤١)، والقلم والسيف، وسياسة التجريد (ص ٢٠-١، ٦٨). يقارن سعيد في القضية الفلسطينية بين إسرائيل وجنوب أفريقيا والجزائر؛ حيث إن جميعها تتميز بالاستعباد والاستغلال الجائر لأغلبية من قبل أقلية، على الرغم من أنه يرى أنه، في النهاية، القياسات بينها عادةً ما تفشل (القضية الفلسطينية، ص ١٦٣، ١٨٣-٤). ويجادل أن الدولة الإسرائيلية استعمارية بسبب تجريدها الفلسطينيين من ملكيتهم عام ١٩٤٨ وما تلاه، وبسبب الوضع الحالي للفلسطينيين في إسرائيل كمواطنين من الدرجة الثانية. ويضيف أن الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل يجب أن ينظر إليهما كحالتين فريدتين لأنهما ينطويان على تحول شعب اضطُهد إلى معتدٍ (١٤). فكما قال في القضية الفلسطينية،» من كانوا أنفسهم ذات مرة ضحايا، اليهود الغربيون في إسرائيل، تحولوا إلى معتدين على

(*) استخدمت "كيانات غربية" كمرداف مقترح لجمع كلمة "الغرب"

(العرب الفلسطينيين واليهود الشرقيين)» (ص ٦٩، وانظر أيضًا ص *xxiv*، *119،109*). هذه المفارقة التاريخية الساخرة تجعل من أيّ دفاع عن الحقوق الفلسطينية وأي انتقاد للصهيونية عرضة لهجوم ممكن (رغم أنه غير منطقي) بمعاداة السامية. وهكذا أُجبر سعيد على القول بشكل واضحٍ في القضية الفلسطينية، «أن تكتب منتقدًا الصهيونية في فلسطين لم يعني بالتالي قطُّ، ولا يعني الآن، أنك معادٍ للسامية» (ص ٥٩). وكما يُلاحظ سعيد، فإن هذه النقاشات حول تجريدِ الفلسطينيين والوضع الحالي كمحرومين في إسرائيل هي بسيطة وواضحة ظاهريًا. ومع ذلك فإنها يجب أن تتم، حيث إن رواية إسرائيل، التي غالبًا ما تُبرز في الولايات المتحدة، هي عن ديمقراطية حديثة على النمط الغربي تمنح جميع مواطنيها الحقوق السياسية والمدنية المرتبطة بتلك المجتمعات[١٥].

خطاب[*] الإرهاب

إن تحدّي سعيد للافتراضات التي يقوم عليها خطاب الإرهاب يتصل بدور وسائل الإعلام، بشكل أساس، وليس حصريًا، في الولايات المتحدة الأمريكية. إذْ يرى أن لوسائل الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية تأثيرًا قويًا على الرأي العام، وبكونها على حد سواء تعبيرًا عن، ومؤثرة في، سياسة الحكومة الأمريكية في الشرق الأوسط (١٦). يفكك سعيد الصورة المُهينة والمفرطة في التعميم عن الفلسطينيين كإرهابيين، ويجادل بأن

(*) وردت الكلمة فى النص الأصلى كـ *"rhetoric"* أى بمعنى فن الخطابة أو البلاغة، أو الأسلوب المتكلف أو المنمق، ولكن آثرت ترجمتها هنا بخطاب، إذْ إنه يتوضح معناها ضمن السياق، كما أننى أرى أن تعريف فوكو للخطاب *"discourse"* ينطبق أيضًا على الآلية التى تكون فيها الإرهاب وكيفية انتقاله من مستوى كلامى بلاغى إلى ممارسة سلطة الإنشاء.

الاتهامات بالإرهاب الفلسطيني تُستخدم لإخفاء العنف الأكثر والواسع النطاق الذي تنشره الدولة الإسرائيلية ضد الفلسطينيين (القضية الفلسطينية، ص*xxxxx*). ويهاجم أيضًا الفشل الذريع، كثر أم قلّ، لوسائل الإعلام الأمريكية في أن تنقل العنف الإسرائيلي ضد الفلسطينيين وغيرهم من العرب المسلمين في لبنان وأماكن أخرى (القضية الفلسطينية، ص *xxiv*)(١٧).

في القضية الفلسطينية وفي أماكن أخرى، يضع سعيد أولاً صورة للفلسطينيين كإرهابيين ليُدرَسوا بالمنظور النقدي. فعلى مدى الكتاب يشير إلى ويستنكر مساواة الفلسطينيين بالإرهابيين (القضية الفلسطينية،ص *xxxviii*، *xxxx*، *6*، *54*، *112*، *211*،*138*)، ويحاجج أن هذه المعادلة تحجبُ العديدَ من الحقائق: فأولاً، الغالبية من الفلسطينيين يفتقرون إلى الحقوق المدنية والسياسية الطبيعية، وثانيًا، فهم محرومون من الحق في الكفاح من أجل استعادة وطنهم لأن تسمية "إرهابي" تطمس على حد سواء حقيقة تجريدهم من ممتلكاتهم وحقهم في النضال من أجل استعادة ما فقدوه (ص *xxii*، *224*). تحلل مقالة "الإرهابي الجوهراني" في لوم الضحية الإرهاب كظاهرة معاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية وتقدم مراجعة لكتاب الإرهاب: كيف يمكن للغرب أن ينتصر لبنيامين نتنياهو، السفير الإسرائيلي في الولايات المتحدة الأمريكية في ذلك الوقت. وكما هو الحال في القضية الفلسطينية، يعارض سعيد الطريقة التي تُساوى فيها مقاومة إسرائيل مع "الإرهاب"، و"الشيوعية" و"معاداة السامية". ويلاحظ أيضًا أن التكتيكات الإسرائيلية السابقة مثل «التحليلات النصيّة لوثائق مثل الميثاق الوطني الفلسطيني أو قرارات المجلس الوطني الفلسطيني»، والتي يراها صالحة، قد حل محلها

الآن الاعتماد على الشعارات أو التشهيرات البسيطة (لوم الضحية، ص ٢-٣، ١٥-١٦).

تطوّر مقالات كتاب سياسة التجريد تحليلَ[*] سعيد العميق لصورة الفلسطينيين كإرهابيين. في مقالته "إيديولوجية الاختلاف" (١٩٨٥) يحاجج بأنه تم استخدام فلسفة الاختلاف العنصري لتبرير عدم المساواة في معاملة السكان العرب في إسرائيل، في حين تشرح مقالة "السماح بالسرد" (١٩٨٤) رؤيته للوظيفة الأيديولوجية لمفهوم الإرهاب في وسائل الإعلام الأمريكية؛ حيث يُوضع الإرهاب دائمًا في سياق يختزل العالم لاثنين من العوالم المتنافسة من "نحن"، و"هم"، وبالتالي يساهم في تجريد الفلسطينيين من الصفات الإنسانية من قبل القادة الإسرائيليين (سياسة التجريد، ص ٢٥٧).

وفي مقالته "الهوية، النفي، والعنف" (١٩٨٨)، يلاحظ سعيد أن الإسلام والعرب والفلسطينيين تحديدًا يُربطون بالإرهاب (سياسة التجريد، ص ٣٤١-٢). ويؤكد على ضرورة وضع "الإرهاب" في سياقه، ويأسف لحقيقة أن الإرهاب كثيرًا ما يقال بأنه "مستوطن" في العالم الإسلامي (ص ٣٤٥، وانظر ص ٣٤٢- ٥). وفي حين أنه قد يكون صحيحًا أن الجماعات الإرهابية الإسلامية هي الوحيدة حاليًا المنخرطة في الإرهاب خارج مجتمعاتها، إلا أن سعيد بالتأكيد معه الحق في أن يجادل أن التقارير الإعلامية الكثيرة حول هذا النوع من الإرهاب توحي أن هذا الإرهاب هو أمر نمطي لبلدان بأكملها وليس لجماعات معزولة فقط. ومرة أخرى يتابع في انتقاد المقدرة الإسرائيلية على

(*) وردت الكلمة أساسًا كـ *"dissect"* وارتأيت ترجمتها بالتحليل العميق بدلاً من فقط تحليل أو استخدام المعنى الآخر "تشريح" حتى لا يلتبس المعنى على القارئ.

تبرير «ما كانت حربًا واسعة النطاق ضد دولة ذات سيادة وحركة تحرر وطني»، أي الغزو الإسرائيلي لبيروت عام ١٩٨٢ وبقية لبنان، بـ «حملة ضد الإرهاب» (سياسة التجريد، ٣٤٨، وانظر ص ٢٤٩-٥٨)، ويخلص إلى أن وسائل الإعلام الأمريكية السائدة تستخدم خطاب الإرهاب لتنتقص من أي شيء لا يحظى بموافقة الحكومة الأمريكية (سياسة التجريد، ص ٣٥٤، وانظر أيضًا السلام والساخطون عليه، ص ١٣٢-١٤٦،٤٣-٩، وتغطية الإسلام ص *xxi-xxii*، *xliv*، *xlvii*). يدّعي سعيد في كثير من الأحيان أن هذا الشكل من أشكال تشويه التمثيل من خلال القوالب النمطية والتعليقات العنصرية موجود في الغرب فقط فيما يتعلق بالعرب والإسلام (سياسة التجريد، ص ٩٩، القضية الفلسطينيّة، ص ٢٦)[١٨]. إن تفرّد مثل هذه التحريفات مثيرٌ للارتياب: فسلمان رشدي، على سبيل المثال، قد حدد تمثيلات سلبية منهجية مماثلة عن الهنود والباكستانيين في وسائل الإعلام البريطانية [١٩].

في تحليله للعنف المرتكب ضد الفلسطينيين من قبل الدولة الإسرائيلية يشدّد سعيد على عدم التوازن بين عنف الجانبين ونفاق الكثير من وسائل الإعلام الأمريكية والإسرائيلية في نقل جانب واحد فقط من القصة. يطرح سعيد كلتا النقطتين بلباقة في مقدمتي عام ١٩٧٩ وعام ١٩٩٢ للقضية الفلسطينية (ص، *xxiv- xxiii*، *xxxviii*). ويعلق في غير مكان من الكتاب على "إرهاب الدولة" الإسرائيلي وهذه المرة بالإشارة لغولدا مئير وإسحق رابين ومناحيم بيغن (ص ١٣٨-٩). ويهاجم سعيد فشل وسائل الإعلام الأمريكية في نقل هذا العنف الذي تمارسه الدولة الإسرائيلية ضد المدنيين الفلسطينيين داخل وخارج إسرائيل؛ حيث إن هذا النمط من التقارير الانتقائي يحجب

حقيقة أن العنف الفلسطيني غالبًا ما يكون ردة فعل على الإجراءات الإسرائيلية المتواصلة. على سبيل المثال، يرى سعيد أن الهجوم الفلسطيني الفاشل على معالوت في إسرائيل مايو- أيّار ١٩٧٤ جاء كرد على «أسابيع من القصف الإسرائيلي المستمر بالنبالم لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في جنوب لبنان». ويحاجج أيضًا بأن القنابل التي زُرِعت في قطاع غزة والضفة الغربية كانت ردًا على «القسر اليومي ووحشية احتلال عسكري طويل» (القضية الفلسطينية، ص ١٧٢)، ويسمّي إهمال الصحافة الأميركية لتلك الإجراءات الإسرائيلية «بواحدٍ من أكثر عمليات الحذف المشينة في تاريخ الصحافة». ويدين بشكل خاص نفاق وازدواجية المعايير عند كثير من الليبراليّين الأميركيين الذين فشلوا في التعبير علناً عن آرائهم حيالَ انتهاكات حقوق الإنسان في إسرائيل على الرغم من أنّهم على استعداد لإدانتها في غير مكان، مقارنًا إياهم على نحوٍ غير مرغوبٍ فيه، بنظرائهم الإسرائيليين الذين يعبرون عن آرائهم علناً (ص ٤٢). بيدَ أن رشيد ي. خالدي يلاحظ في مقالة له عام ١٩٩٨ أن تغطية الشؤون الفلسطينية من قبل وسائل الإعلام الأمريكية «ليست بالغة السوء كما كانت عليه في السابق». فمن وجهة نظره لقد كان الاجتياح الإسرائيلي لبيروت ١٩٨٢ وقمعه للانتفاضة ما دفع لبدايات موقف أكثر انتقادًا من قبل وسائل الإعلام لإسرائيل في الولايات المتحدة الأمريكية[٢٠]. إن نقد سعيد المتكرّر لجبن ونفاق وازدواجية معايير المثقفين الأمريكيين يُمكن ربطه بمفهوم سعيد عن دور المثقف الذي من واجبه «قول الحقيقة للسلطة» (تمثيلات المثقف، ص *xiv*)، وألا تستقطبه قوى التكيّف. كما يمكن أيضًا أن يؤخذ كمثال على ميل سعيد الخاص لانتقاد الأطراف واللاعبين الرئيسيين في العلاقة الثلاثية بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وفلسطين.

الصوت النقدي الوحيد والبحث عن بديل

يحافظ سعيد بشكلٍ عام على مكانة من الانزواء عــن كــل تكــتلات السلطة والنخب السياسية والإعلامية في الولايات المتحدة والشرق الأوســط، واصفًا نفسه بأنه في «موقع المعارضة في كلا المكانين»[٢١]. فلقد قال بعض الأشياء القاسية جدًا، ولو كانت عمومًا صحيحة، عن الدول العربية، وعــن حكّامها الدكتاتوريين وافتقارهم للديمقراطية وأنظمتهم القمعيّــة والمناهــضة للمساواة بين البشر وتضامنهم الخطابي، بدلاً من التضامن الحقيقي أو الفعّال، مع منظمة التحرير الفلسطينية، والتضييق عَلى الــسكان الفلــسطينيين فــي بلدانهم. كما انتقد الإرهاب الفلسطيني، وسخافات منظمة التحرير الفلسطينيّة وعرفات نفسه، ولا سيّما منذ اتفاقية أوسلو للسلام، والتي أطلق عليها اســم «معاهدة فرساي[*] الفلسطينيّة» (سياسة التجريد، ص 22) *(xxxiv)*، وكــذلك سوء الإدارة والفساد في السلطة الفلسطينية التي أُنشئت حديثًا تحــت قيــادة

(*) معاهدة دولية عُقدت فى قصر فرساى فى فرنسا، تم التوقيع عليها بتاريخ ٢٨ حزيران/يونيو ١٩١٩، عقب الانتهاء من مؤتمر الصلح المنعقد فى باريس بحضور السبع والعــشرين دولــة المنتصرة فى الحرب العالمية الأولى، على الأسس والمبادئ الأربعة عشر التى أعلنها الرئيس الأمريكى توماس وودرو ويلسون ***T.w.wilson*** وحاول من خلالها أن يضع أســسا حــضارية لمجتمع عالمى جديد، يقوم على مبدأ حق تقرير المصير، لكن بعد مفاوضات شــاقة وعــسيرة ضاعت فيها تلك المبادئ بسبب التنافس الحاد بين الآراء والمصالح، انتهى الأمر بوضع مسودة مشروع المعاهدة، وضعه القادة المعروفون، باسم "الأربعة الكبار" وهم لويــد جــورج ***Lloyd gerorge*** (بريطانيا)، وجورج كليمنصو ***G. Clemenceau*** (فرنسا)، وودرو ويلسون (الولايــات المتحدة)، وفيتوريو أورلاند و ***v. Orlando*** (إيطاليا). أما ألمانيا فقد خضعت للأمر الذى فــرض عليها لكنها عدّت بنود هذه المعاهدة مهينة بحقهــا. نقــلاً عــن موقــع الموســوعة العربيــة الإلكترونى).

عرفات. بيدَ أن الهدف الأساس من نقده كان سياسة الحكومة الأمريكية، والتي يرى أنها تتحمل نصيبًا كبيرًا من المسؤولية عن استمرارية المظالم التي يعاني منها الفلسطينيون.

سياسة الحكومة الأمريكية في الشرق الأوسط

لسنوات كثيرة كان سعيد واحدًا من عددٍ قليل من المثقفين الأميركيين، جنبًا إلى جنب مع نعوم تشومسكي وكريستوفر هيتشنز، الذين اتخذوا موقفًا مستقلاً بشجاعة فيما يتعلق بشؤون الشرق الأوسط. نقطة ارتكازه هو أن موقف الحكومات الأمريكية المتعاقبة غير المنتقد عمومًا لإسرائيل قد عَنى إهمال حقوق الفلسطينيين. ويرى أن الشرق الأوسط منطقة تنافس بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي في فترة الحرب الباردة، لكنّه يجادل بأن دور الاتحاد السوفيتي كان دورًا محدودًا بالمقارنة مع دور الولايات المتحدة الأمريكية. وكان هذا حتى أكثرَ جلاءً بعد زوال الاتحاد السوفييتي كقوة عالمية منذ تقريبًا عام ١٩٩٠ وما بعده، عندما باعتبارها القوة العظمى المتبقيّة، كانت الولايات المتحدة الأمريكية تملك إمكانات هائلة ونفوذًا في جميع أنحاء العالم. يرى سعيد سياستها في الشرق الأوسط عمومًا كشكلٍ من إساءة استعمال هذه السلطة على أساس كل من الجهل العميق والتحيّز ضد الدول العربية وشعوب المنطقة، بما في ذلك الفلسطينيين، والدعم المفرط لإسرائيل.

صِيغت بعضٌ من انتقادات سعيد لسياسة الحكومة الأمريكية في الشرق الأوسط لأول مرة في مقالتين كُتبَا في أوائل السبعينيّات من القرن العشرين

وهما: "الفلسطينيون عام واحد منذ عمان"(١٩٧١) و"سياسة الولايات المتحدة وصراع القوى في الشرق الأوسط" (١٩٧٣). في كلتا المقالتين، يُلاحظ سعيد أن السياسة الأميركية في المنطقة تقوم على ضرورة الحفاظ على إمدادات النفط الرخيص وحماية المصالح الاقتصادية الأمريكية. ولقد كان تأثيرُ ذلك هو تعطيل أي حركة ثورية فلسطينية ممكنة في صالح الحفاظ على الوضع الاقتصادي والسياسي الراهن في المنطقة (سياسة التجريد، ص ٢٥-٦، ٢٠٥-١٠). تجادل كلتا المقالتين أن الحكومات الأمريكية المتعاقبة قد نظرت للاحتجاجات الفلسطينية المشروعة ضد إسرائيل باعتبارها مصدرًا إضافيًا لعدم الاستقرار في منطقة غير مستقرة أصلاً، وبذلك تكون شيئًا يتوجب احتواؤه وإبطاله؛ إذْ تحتلّ الحقوق الفلسطينية المرتبة الثانية بالنسبة للضرورات الاقتصادية والسياسية.

يمكن أن نجد نمطًا مماثلاً من التحليل في القضية الفلسطينية، حيث ينتقد سعيد جوانب كثيرة من السياسة الأميركية في الشرق الأوسط، بما في ذلك معارضتها لأي تغيير حقيقي. ويشيرُ لدور الجالية اليهودية الأمريكية في التأثير على السياسة الأمريكية في المنطقة (القضية الفلسطينيّة، ص ٥٠-١، ٢٢٢، ٢٢٨-٩). ينتقد سعيد قصر نظر حكومة الولايات المتحدة ونزعتها للتركيز على قضايا ضيقة مثل معاهدة السلام الموقّعة بين إسرائيل ومصر عوضًا عن التركيز على محاولة تهيئة الظروف من أجل السلام في المنطقة ككل (ص ١٧٠-١، ٢٠٣-٤، ٢١٥-١٧). ويشدد على الالتزام الأمريكي بمبدأ المصلحة الذاتية الاقتصادية قبل أي شيء (ص ١٨٨-٩).

ويرى سعيد أن الفلسطينيين والناس العاديين في العديد من دول الشرق الأوسط هم ضحايا للسياسة الخارجية الأميركية، وكذلك لأنظمتهم القمعية. فالحكومات الأمريكية المتعاقبة تدعم الأنظمة العميلة القمعية مثل إسرائيل

وإيران في ظل حكم الشاه وتعارض الحركات الشعبية للتحرير أو المقاومة لأن هذه سوف تهدد الوضع الراهن. وبتناوله لاتفاقية كامب ديفيد للسلام بين مصر وإسرائيل بالنقد الخاص، يُلاحظ سعيد أنها فشلت تمامًا حتى في مناقشة مسألة المستوطنات الإسرائيلية في الضفة الغربية وغزة ومرتفعات الجولان، ناهيك عن النظر فيما إذا كان ينبغي على إسرائيل التخلي عن هذه الأراضي المحتلة (ص ١٩٢).

في القضية الفلسطينية وفي مقالات أخرى كُتبت بين عامي ١٩٧٣ و١٩٨٠، تُوضعُ السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط بشكل دوري في سياق الحرب الباردة، على الرغم من أن هذا ليس التركيز الأساس لسعيد. فيجادل بأن الاتحاد السوفيتي كان له دورٌ محيطي(*) عمومًا كمُوردّ للأسلحة للدول العربية المختلفة. وعلى الرغم من الروابط بين الاتحاد السوفيتي ومنظمة التحرير الفلسطينية وحركة فتح، يدّعي سعيد أن الأول لم يمارس تأثيرًا حاسمًا على تلك المنظمات ولا أدّى دورَ الحليف الاستراتيجي للفلسطينيين (القضية الفلسطينيّة، ص ١٧٠، ١٦٠؛ سياسة التجريد، ص *xviii-xix*). ويرى الاتحاد السوفيتي كعامل في سياسة الولايات المتحدة في المنطقة بطريقتين رئيسيتين؛ فأولاً، إنّ الدّعمَ الأمريكي لإسرائيل هو وسيلة «للقضاء على نفوذ الإسلام - ولاحقًا الاتحاد السوفيتي أو الشيوعية» وإلغاء النفوذ السوفيتي في الشرق الأوسط (القضية الفلسطينيّة، ص ٢٩، ٢٢٥).

(*) المحيطى يشير إلى الدول التى تقع خارج المركزية الغربية، وهو مصطلح ذو دلالة كبيرة فى سياق العلاقة بين المركز الغربى ومحيطه غير الغربى فى الدراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، ولكن هنا قُصد منه القول بأن دور الاتحاد السوفيتى كان أقل تأثيرًا فى الدول العربية مما كانت عليه الحال مع الولايات المتحدة

ثانيًا، إن بيعَ الأسلحة الأمريكية للدول العربية في منتصف السبعينيّات تصدى لأي نفوذ سوفيتي مفرط، وحافظ على الوضع الراهن في المنطقة؛ وبالتالي ضَمن أنه لن يتم التطرق للقضية الفلسطينية (سياسة التجريد، ص ٢١٥). ومع ذلك، يعترف سعيد بأن نجاح هذه الاستراتيجية الأمريكية اعتمد على استعداد معظم الحكومات العربية للتخلي عن الاتحاد السوفيتي مقابل مساعدة أمريكية وعلاقات وديّة بعد اتفاقية السلام الثنائية بين إسرائيل ومصر في كامب ديفيد في عام ١٩٧٨ (القضية الفلسطينيّة، ص ٢٠١-٣).

ومنذ أواخر السبعينيات ظلت الخطوط العامة لنقد سعيد هي ذاتها. ففي مقالته "لبنان'نا'" (١٩٨٤)، يصف سعيد السياسة الأميركية في هذا البلد «بالمتعمّدة والمخادعة» وكذلك التي «يُرثى لها» لأنّها ساعدت على توليد «دورة جديدة من العنف والعنف المضاد» (سياسة التجريد، ص ٢٦٩،٢٧٢)، ويقارن السياسة الأمريكية المُتبعة في لبنان بتلك السياسة الأمريكية في إيران قبل الثورة وفي السلفادور. كما نُظر للدّعم الأميركي غير المشروط لإسرائيل بشكل أكثر جدًا من قبل سعيد بعد بداية الانتفاضة الفلسطينية في ديسمبر- كانون الأول عام ١٩٨٧. في مقالته "حَرَمُ القوي" (١٩٨٩)، ينتقد سعيد وزير الخارجية الأمريكية جيمس بيكر لدعمه لإسرائيل بعد هذا التطور الجديد. فالخطاب الذي ألقاه بيكر في ٢٢ مايو- أيّار ١٩٨٩ أمام لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية "آيباك" نُظر إليه من قبل البعض بكونه «تحولاً جديدًا لسياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط»، إلا أنّه لم يكن كذلك بالنّسبة لسعيد حيث إن بيكر كان ما يزال يعارض إقامة دولة فلسطينية، على الرّغم من «التغييرات الهامة في الموقف السياسي

الفلسطيني منذ الانتفاضة الفلسطينيّة»؛ أي إنّ بيكر فشل في الأخذ بعين الاعتبار التنازلات التي قدّمها الفلسطينيون منذ عام ١٩٨٧ (ص ٢٧٣).

بالنسبة لسعيد، إن النتيجة المنطقية للسياسة الأمريكية هو عرض السلام الذي اقتُرح أولاً من قبل جورج بوش في الحادي عشر من مارس- آذار ١٩٩١. وعلى الرّغم من أن الأميركيين لم ينخرطوا في مفاوضات أوسلو حتى كانت قد انتهت تقريبًا، إلاّ أنّ سعيدًا يصف الاتفاق النهائي بـ «الاستعراض الأمريكي». ويرى المفاوضات بوصفها تتجاهل مبدأ تقرير المصير الفلسطيني؛ حيث شارك الفلسطينيون في المحادثات فقط بصفة مراقب كجزء من الوفد الأردني، وكان لإسرائيل حق النقض- الفيتو على الأعضاء الفلسطينيين النهائيين من ذلك الوفد (سياسة التجريد، ص *xxxi*). وكما يقول سعيد، فإنه بالكاد مستغرب أنه، بالنّظر لعدم المساواة في عملية السلام، أن تكون اتفاقية أوسلو لعام ١٩٩٣ مواتية لإسرائيل وتضر بشكل كبير بالفلسطينيين. ومع ذلك، تعكس هذه الترتيبات غير المرضية اختلال موازين القوى بين الأطراف الثلاثة المعنيّة، ومع ذلك قبلت القيادة الفلسطينية بها. ربما كان مرد ذلك لدعم عرفات للعراق خلال حرب الخليج وهزيمة العراق لاحقًا، فكان الموقف التفاوضي لمنظمة التحرير الفلسطينية أضعف مما كان يمكن له أن يكون. وبالتالي كان للفلسطينيين مساحة أقل للمناورة مما كان بإمكانهم فعله، وهي نقطة يثيرها سعيد في خارج المكان (ص ٢١٤). علاوة على ذلك، فإن نهاية الحرب الباردة أضعفت موقف منظمة التحرير الفلسطينية أكثر، حيث إنّه وقبل عام ١٩٨٩-١٩٩٠ تصرّف الاتحاد السوفيتي كقوة ثقل موازنة للنفوذ الأمريكي على الأحداث في الشرق الأوسط.

تُفصحُ المقالات التي تم جمعها في السلام والساخطون عليه: غزة أريحا ١٩٩٣-١٩٩٥ (١٩٩٥) عن نقد سعيد لسياسة الحكومة الأمريكية مع إشارة محددة إلى الوضع في أريحا وقطاع غزة والضفة الغربية، والتي بعضًا منها الآن تحت سيطرة السلطة الفلسطينية. ينتقد سعيد تزويد أمريكا المستمر بالكميات الضخمة من المساعدات للأمن الإسرائيلي ودعمها المستمر للعدوان الإسرائيلي على لبنان في عام ١٩٧٨ و١٩٨٢ وما بعد ذلك. الأهداف الأخرى هي القمع الوحشي الإسرائيلي العسكري في الضفة الغربية وقطاع غزة (السلام والساخطون عليه، ص ٤٥-١٢١،٥٢)، وبشكلٍ خاصٍ خلال الانتفاضة (ص ٥٠، ١٤٧-٥٠، ١٦٣-٤). فبالنسبة لسعيد، ما يعنيه ذلك هو أيضًا دعم أميركي ضمني لمستوطنات إسرائيلية جديدة في الضفة الغربية ودعم للمستوطنين المسلحين من الجناح اليميني، على الرغم من أحداث من قبيل قتل عدد من الفلسطينيين في الخليل عام ١٩٩٤ والتي ارتكبها مستوطن إسرائيلي مسلّح (ص ٥٨، ١٢٦، ١٥٤-٥، ١٦١-٣). إن الفحوى العام لنقد سعيد للولايات المتحدة الأمريكية ودعمها المالي والسياسي لإسرائيل تم التعبير عنه بوضوح في "من هو المسؤول عن الماضي والمستقبل؟" والتي كُتِبَت في نوفمبر- تشرين الثاني ١٩٩٣. ومرتكزاته الرئيسية فيها هي أن أمن إسرائيل يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الدعم المالي الأمريكي (٨٠ مليار دولار على مدى العشرين عامًا حتى عام ١٩٩٥)، وهو دعم تبرره حكومة الولايات المتحدة على أنه يؤمّن السلام، إلاّ أنّ سعيد يعتبره تمكينًا للسيطرة العسكرية الإسرائيلية وأعمال العدوان في المنطقة، على الرغم من "قرارات مجلس الأمن الدولي التسع والعشرين التي تدين إسرائيل على الاستيطان غير المشروع، وعمليات الطرد، وإخلالها باتفاقية جنيف الرابعة" وهلم جرا (ص ٢٠).

يتابع سعيد أيضًا انتقاده القاسي للنفاق والتحيّز الأمريكي في إدارة عملية السلام ولفشلها في عدم انتقاد "إعاقة التطوير" الاقتصادي من قبل إسرائيل في غزة، مشيرًا إلى استمرارية ونجاح سياسة أمريكا الواقعية في المنطقة (السلام والساخطون عليه ص ٤٥-٨٤،٥٢-١٣٧،٩٠-٤٣). تكشف المقالات في السلام والساخطون عليه عن أن سعيد على خلاف مستمر مع السياسة الخارجية الأمريكية فيما يتعلق بإسرائيل والفلسطينيين فلا فرق، بالنسبة لسعيد، ما إذا كانت الإدارة جمهورية أمْ ديمقراطية، إذ يرى سياسات الاثنين كاستمرار للدعم الأمريكي لإسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني.

الأنظمة العربية والقادة العرب

كثيرا ما كان سعيد قاسيًا في انتقاداته للأنظمة العربية المعاصرة، لا سيّما بسبب قمعها وفشلها في توفير العدالة الاجتماعية والتنمية بالنسبة لغالبية شعوبها أو في تقديم دعم حقيقي لنضال الفلسطينيين من أجل تقرير المصير. يركز مقاله لعام ١٩٧١ "الفلسطينيون سنة واحدة منذ عمان" على الانقسام بين الحكومات العربية وشعوبها (سياسة التجريد، ص ٢٦)، في حين أن مقالته "الجناح اليميني العربي" (١٩٧٩) تنتقد الأنظمة القمعية في الدول العربية وإهمالها لتطوير مجتمعاتها. وفي مقالته الأخيرة، يأسف سعيد لحقيقة أن النخبة الحاكمة في البلدان العربية الغنية قد أنفقت عائدات النفط على بناء الفنادق الفخمة واستيراد السلع الاستهلاكية وليس على التنمية والتعليم أو حتى ضمان بقائهم (ص ٢٢٨، ٢٢٩). هناك بعض الحقيقة في ملاحظاته حول إهمال الديمقراطية والتعليم في العديد من الدول العربية، على الرغم من أنه قد يكون من الأدق الحديث عن عدم المساواة في فرص التعليم والتنمية غير

المتوازنة من الافتقار للتنمية بشكل تام. وعلى ما يبدو فإن سـعيد لا يـرى المفارقة في موقفه؛ فهناك ما يبرر انتقاداته للأولويات الماديـة فـي الـدول العربية، واختياره للجنسية الأمريكية ليس مثار النقاش. بيدَ أن سعيد لا يبدو أنه يتفهم رغبة سكان العالم الثالث في أن يقتسموا بعضًا من تلـك الأشـياء، باعتباره مواطنًا أمريكيًا يتمتع بالامتياز نسبيًا، يمكنه توقع الحصول عليهـا بشكل بديهي.

واحدةٌ من الانتقادات المستمرة الموجهة للدول العربية هي الشكوى من أن الدعم الذي يقدمونه للفلسطينيين ومنظمة التحرير الفلسطينية كان خطابيًـا عمومًا أكثر من كونه حقيقيًا. ففي تعليقاته على العلاقة بين الـدول العربيـة والفلسطينيين في مقال عام ١٩٨٠، يلاحظ سعيد « التناقض الواضـح بـين الدعم المعلن بالكلام والدعم الفعلي» (سياسة التجريد، ص ٢٢٣). لاحقًا، بعد مضي عشر سنوات، بعد حرب الخليج، يقـول: « كـان الـدعم العربـي للفلسطينيين في حق تقرير المصير (كما يشهد تاريخ الخليج) دائمًـا نتيجـة الضغط الشعبي على الحكام، وليس بسبب تعاطفهم». وفي نوفمبر- تـشرين الثاني عام ١٩٩١ هاجم سعيد العالم العربي لفشله في تقديم «الدعم المـالي والسياسي» الذي احتاجته الانتفاضة، بينما في مقابلة مع باربرا هارلو فـي أبريل- نيسان ١٩٩١ يتحدث عن «تخلي الأنظمة العربية عن الانتفاضـة» (سياسة التجريد، ص١٥٣،١٦٠،٣١٢).

تقدّم مقالته "ما وراء تحركات صدام حسين" (١٩٩٠) ملخصًا عن التهم التي يضعها سعيد على مستوى العالم العربي ككل. ويصف ذلك العالم كـمن يقدم «مشهدًا مروعًا من الأنظمة الفاسدة والظالمة ومن الغـبن الاجتمـاعي

والاقتصادي الضخم، والمؤسسات التعليميّة والثقافية المتخلفة بشكلٍ مرعب، والأجهزة الأمنية المبالغ فيها، والحريات الديمقراطية الملغية». يلقي سعيد اللوم في هذا الوضع في المقام الأول على القادة العرب أنفسهم. ومع ذلك، في مكان آخر من نفس المقالة، يعزو بعضًا من المسؤولية إلى بلدان الغرب، لأنها لم تأخذ قَطُّ الآمال والمخاوف العربية على محمل الجدّ أو حاولت جذبهم إلى حوار حقيقي (سياسة التجريد، ص ٢٨١).

يكشف هذا التعليق عن نزعة الإفراط في التعميم في كتابات سعيد حول الدول العربية. وهو الذي كثيرًا ما ينتقد أي خطاب غربي ترسيخي للجوهر(*) حول الدول العربية أو الإسلام (سياسة التجريد، ص ٣٥،١٦،٣٨٥) ولكنه هو ذاته في بعض الأحيان يستخدم تعبيرات ترسيخية للجوهر من مثل «عبقرية العرب» (سياسة التجريد، ص ١٦، ٣٥، ٣٨٥). تُظهر مقالته "الجناح اليميني العربي" (١٩٧٩) على حد سواء تنوع الأنظمة العربية، وإلى حدٍ ما بشكل تناقضي، تُستخدم عبارة العنوان كتعميم لاختزالهم. في مقالته "حول نيلسون مانديلا وآخرين" (١٩٩٠)، يتحدث سعيد عن «المثقفين العرب»، في حين أن مقالته "سياسة الولايات المتحدة وصراع القوى في الشرق الأوسط" (١٩٧٣) تتحدث عن «ما يبدو أنه عادة عربية متأصلة من التعنت الكبير». بل الأخطر أيضًا في مقالته "التقارب المأساوي" (١١ يناير- كانون الثاني ١٩٩١) يشخّص سعيد «ميلاً عربيًا قاسيًا تقريبًا على حد سواء إلى العنف والإفناء» (سياسة التجريد، ص ٢١٦، ٢٨٦، ٣٧١). وهذه تعبيرات من الصعب أن نرى سعيد يقبلها برباطة جأش إذا

(*) أي يقدم الجوهر على الوجود.

كانت تُستخدم من قبل الكتّاب في أمريكا أو أوربا. وهي تُبيّن ميله للوقوع في نمط من ترسيخ الجوهر، الذي ينتقده للغاية في أعماله الأخرى، لا سيّما الاستشراق والثقافة والإمبريالية.

مع ذلك، ففي بعض الأحيان، سعيد أكثرُ حذرًا في تعامله مع العالم العربي. في مقالته "الآخر العربي المسلم" (١٩٩٣)، حيث واجه التصور الغربي العام عن أن العديد من البلدان العربية على وشك أن تأخذها موجة من الأصولية الإسلامية، سعيد أقلّ قطعيةً. فهو ينتقد الطبيعة القمعية للأنظمة المصرية واللبنانية والأردنية، ويأسف لعدم وجود أي بديل للقمع من جانب الدولة والجيش من جهة، والأصوليين الدينيين من جهة أخرى. (سياسة التجريد، ص ٣٩٢-٢، ٣٩٨، ٤٠٠). فهو لاذعُ النقد بشكل خاص إزاء «النفاق، وغير الواقِعية، والخنوع» المحيط بمبارك، على وجه الخصوص. لكن في أماكن أخرى من مقالته، تعليقاته أقل سلبية بشكل عام؛ فيرى أن مصر، على وجه الخصوص، تمتلك ثقافة هجينة وحضارة تُقاوم كلا النمطين من القمع(*) (ص ٣٩٣، ٣٩٥).

فكما يُظهر التعليق الوارد أعلاه بشأن مبارك، يجد سعيد أيضًا قادة عرب محددين غير مقنعين. في مقالته "ما وراء تحركات صدام حسين" (أغسطس- آب ١٩٩٠)، يُوصف صدام بأنه «ديكتاتور مخيف» وعدو الديمقراطية (ص ٢٧٨). ما يخلص إليه سعيد بعد حرب الخليج أن «سلوك النظام العراقي كان مشيناً: قمعيًا في الداخل، ومغامرًا وعنيفًا بشكلٍ عبثي في الخارج» (ص ١٥٧). كما أن تعليقات سعيد في مقال عام ١٩٨١ حول

(*) المقصود قمع الدولة والجيش من جهة، وقمع الأصوليين الدينيين من جهة ثانية.

الرئيس المصري أنور السادات الذي اغتيل كانت أكثرَ دقةً، ولكنها في نهاية المطاف سلبية. إذْ يرى أن السادات يَعدُ الدول العربية بأشياء لا يمكنه أبدًا أن يقدمها، وبالعمل «خارج التاريخ العربـي، والمجتمـع، والواقـع، وخـارج إفراطاتهم الخطابية، وافتتانهم بالشكل، وتنافرهم الجماعي المذهل» (التـشديد في النص الأصلي). وحتى نهاية عمله في منصبه، يقول سعيد، كان السادات «يسيء إلى العرب بلا رحمة»، كما فقدَ التواصل مع شعبه لدرجة أن موتـه بالكاد كان مأسوفٌ عليه. وأخيرًا، «فإن قائمة خصومه الذين سجنوا مـؤخرًا بعيدة كل البعد عن تغطية وافية بعبارة مثل "الأصـولية الإسـلامية"، علـى الرغم من أن نظامه لم يكن نظامًا قمعيًا بشكلٍ اسـتثنائي» (ص ٢٤٤). إن القول بأن نظام السادات لم يكن "قمعيًا بشكل استثنائي" يعني أن تُدينه بأضعف الثناء الباهت، وذلك بالأخذ بعين الاعتبار وجهات نظر سعيد حول الأنظمـة العربية. إن تعليقات سعيد اللاحقة حول عرفات تنحو ما ذهبت إليه انتقاداته لزعماء عرب آخرين، رغم أنه في الكثير من كتاباته في سبعينيات وأوائـل ثمانينيات القرن العشرين أشاد بكل من عرفات ومنظمة التحرير الفلـسطينية لديمقراطيتهم النسبية (القضية الفلسطينية، ص*xxxii*). إن حقيقة أن سعيد يقول أن السادات أساء "للعرب" ككل وليس فقط للمصريين يعكـس تذبـذبًا فـي كتاباته. ففي بعض الأحيان يصف الفلسطينيين كمجموعة عرقية منفـصلة، بتاريخهم وثقافتهم، بينما في أحيانٍ أخرى يعتبرهم جزءًا من مجموعة مـن الشعـوب العربيـة، متوحدة بفعل الثقافة والدين. هذا التذبذب ربما انعكاسٌ لا إرادي من الوعي لدى سعيد للعلاقة الصعبة والبعيدة عـن التنـاغم بـين الفلسطينيين والشعوب العربية الأخرى. ويمكن أيـضًا أن يكـون مرتبطًـا بالاختلافات في الطريقة التي يُموضع فيها نفسه بالنسبة لأمريكا وفلـسطين والشرق الأوسط، معرفًا عن نفسه إما فلسطيني أو عربي، أو كليهما، أو على العكس، مبتعدًا عنهم، تبعًا للظروف (انظر ص ٦٤-٧٠ أدناه).

عرفات، منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية

لقد تغيرت وجهات نظر سعيد حول منظمة التحرير الفلسطينية وعرفات، خصوصًا منذ التوقيع على اتفاق أوسلو للسلام عام ١٩٩٣ وإقامة السلطة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، بوجود عرفات على رأسها، في يوليو– تموز ١٩٩٤. لم يكن سعيد غير منتقدٍ تمامًا للقيادة الفلسطينية، ولكن في كتاباته المبكّرة كان يدافع عن عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي للشعب الفلسطيني. هناك القليل من الانتقادات الحادة لعرفات أو لمنظمة التحرير الفلسطينية في مرحلة ما قبل أواخر الثمانينيّات، عندما أصبحت خلافات سعيد مع سياسة منظمة التحرير الفلسطينية أكثر جديّةً(٢٣). بيدَ أنه ومنذ أوسلو وإنشاء السلطة الفلسطينية، فإن وجهة نظر سعيد هي أن عرفات خان كل من مصالح الشعب الفلسطيني وأهداف منظمة التحرير الفلسطينية.

ومن السبعينيات وحتى أواخر الثمانينيات، كان موقف سعيد عمومًا موقف الدعم لكل من عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية، على الرّغم من أنه لم يكن قَطُّ عضوًا في منظمة التحرير الفلسطينية نفسها، إنّما كان عضوًا في المجلس الوطني الفلسطيني (*PNC*) من عام ١٩٧٧-١٩٩١، وحضر اجتماعاته في القاهرة في عام ١٩٧٧ وفي عمان عام ١٩٨٤، وفي تونس عام ١٩٨٥ والجزائر عام ١٩٨٨(القضية الفلسطينية، ص ١٧٨، سياسة التجريد، ص *xxv-xxvi*، السيف والقلم، ص ١١٥). ومع ذلك، لم يُصوّت وكان عمومًا عضوًا مراقبًا بدلاً من كونه عضوًا نشطًا وحافظ على بقائه بعيدًا عن الاقتتال الحزبي. فكما يقول لغاري هينتزي وآن مككلينتوك: «لقد

جعلت ذلك مبدًا في أن لا أقبل أبدًا بأي دور رسمي من أي نوع»[٢٤]. في كتاباته حول هذه المرحلة يؤيد منظمة التحرير الفلسطينية باعتبارها الممثّل الشرعي للشعب الفلسطيني، ويرى عرفات كزعيمٍ لحركة تحرر أو استقلال ناجحة وديمقراطية نسبيًا (القضية الفلسطينية، ص ١٧٨).

وفي القضية الفلسطينية يصف سعيد عرفات «بأنه شخصية سياسية يُساء فهمها وتُعاب بالسوء كثيرًا»، ويشيد «بتفهّمه لجميع العوامل الرئيسية التي تؤثر في الفلسطينيين في كل مكان» و«تفاصيل الحياة الفلسطينية» (التشديد في النص الأصلي). يثني سعيد على إدارة منظمة التحرير الفلسطينية للأموال، على الرّغم من أنه يرى أيضًا «الاحتمال الخطير لتحول المجتمع الفلسطيني للقيم البرجوازية». مشيرًا إلى أن مساهمات الفلسطينيين الأثرياء في المنفى ساعدت على ملء خزائن الصندوق الوطني الفلسطيني، الذي كان «مسئولاً أمام المجلس الوطني الفلسطيني»، لكن سعيد يحذّر مع ذلك من «الفساد المحتمل جدًا» لهذه الثروة (القضية الفلسطينية، ص ١٦٥-٧). إن التحذير حول الفساد بعيدُ النظرِ إلى حدٍ كبير، في حين أن ثناء سعيد على ديمقراطية ومسئولية عرفات وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية تهكمي نظرًا لانتقاده في وقت لاحق لافتقارهما للمسئولية السياسية والمالية. في وقت متأخر من عام ١٩٩٢، في تمهيده للطبعة الجديدة للقضية الفلسطينية، ما يزال سعيد يؤكد على «فضاء من الديمقراطية النسبية الذي يميز العمليات السياسية الفلسطينية (عندما تقارن مع البيئة العربية) » ويشير إلى أن «عرفات هو القائد الوحيد الذي ما يزال محبوبًا بين شعبه» (ص ***xxxii***). على الرغم من هذا، فإن النقاش التالي يُظهر أن سعيد يُحمّل عرفات

مسؤولية مواصلة الخسائر الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وفي بيروت ولبنان عام ١٩٨٢، وأثناء وبعد حرب الخليج عام١٩٩١ (ص*xxxiii-xxxiv*). إنه يرفض، ربما فجأة، إدانة عرفات بشكل لا لبس فيه فيما يتعلق بالخسائر التي وصفها، ويشيد باستجابة منظمة التحرير الفلسطينية وعرفات للانتفاضة.

في المقالات المُبكرة مثل "الفلسطينيون سنة واحدة منذ عمان" (١٩٧١)، ينتقد سعيد وعيَ الفلسطينيين المحدود لدورهم الثوري، واستراتيجياتهم السياسية والعسكرية غير الكافية، وافتقارهم إلى أهداف محددة بوضوح (سياسة التجريد، ص٢٧). ومع ذلك، وبحلول عام ١٩٨٣، وبينما كان سعيد لا يزال يرى عرفات «غيرَ قابلٍ للفساد بشكل شخصي» وقادرًا على الحفاظ على القضية الفلسطينية في طليعة الشؤون العالمية، فإن قيادته كانت «إشكاليةً بشكل لانهائي»؛ وهذا بسبب «تذبذبه وانخراطه المشبوه مع جماعات وأمم متطرفة، وتسامحه الأسطوري مع المرؤوسين الفاسدين وغير المؤهلين، وعجزه المتكرر عن اغتنام الفرص السياسية (وقد يقول البعض عجزه عن قيادة حقيقية)». وعلى الرغم من كل هذا، إلا أنّ سعيد يخلص إلى أنه ليس هناك «بديل ذو مصداقية» لقيادة عرفات (سياسة التجريد، ص ١٠٢).

في المقالات التي كُتبت بعد محادثات مدريد وخصوصًا بعد اتفاق أوسلو للسلام لعام ١٩٩٣، يختفي أي تناقض من الذي رأيناه سابقًا. يقول رشيد خالدي إن أول انتقادات سعيد العامة للقيادة الفلسطينية كانت بعد زيارته لجنوب أفريقيا ولقائه نيلسون مانديلا عام ١٩٩١[٢٥]، وتكثّفت تلك الانتقادات العامة بعد عام ١٩٩٣. في مقابلة مع ديفيد بارساميان في ٢٧ سبتمبر – أيلول ١٩٩٣ يعطي سعيد نقدًا مفصّلاً لاتفاق السلام ويصف الاتفاق المُوقّع في واشنطن في ١٣ سبتمبر–أيلول ١٩٩٣ بأنه «وثيقة لاتفاقية استسلام»

وُقّعت في حفلٍ «رخيص». وقال إنه يأسف لتخلي منظمة التحرير الفلسطينية عن «جميع القرارات الأخرى الصادرة عن الأمم المتحدة منذ عام ١٩٤٨، بما في ذلك وقبل كل شيء، القرار ١٩٤، والذي ينصّ على أن اللاجئين الفلسطينيين الذين أصبحوا لاجئين بسبب إسرائيل في عام ١٩٤٨ لهم الحق في الحصول على تعويض أو الإعادة إلى وطنهم». كما يصف عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية على أن لديهما «عقلية الزنجي» (القلم والسيف، ص ١١-١٠٧).

في لمحة تاريخية في نفس المقابلة، يجادل سعيد بأن القيادة الفلسطينية فقدت التواصل مع غالبية الفلسطينيين في الثمانينيّات، ويرى حرب الخليج باعتبارها خطًا فاصلاً. ومنذ تلك المرحلة ولاحقًا، كان واضحًا الافتقار لأي «آلية للمساءلة» لدى منظمة التحرير الفلسطينية، فبعد عام ١٩٩٠ سيطر عرفات بمفرده على المال. ولقد اختفت ميزات المساءلة في منظمة التحرير الفلسطينية واستقامة عرفات الشخصية التي أشاد بهما سعيد في طبعة عام ١٩٧٩ من القضية الفلسطينية. إلا أنّه، وعلى الرغم من كل هذا، لا يزال يؤكد أن «منظمة التحرير الفلسطينية هي المؤسسة الوحيدة التي لدينا» وأن اجتماع ١٩٨٨ للمجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر العاصمة الذي قرر دعم الانتفاضة كان أعظم إنجاز في الثمانينيّات (القلم والسيف، ص ١٦-١١٤).

عندما يعود إلى الحاضر (١٩٩٣)، يأسف سعيد للانعدام التام للتساوي في المواقف الفلسطينية والإسرائيلية. يرى هذا كما يتضح من سيطرة إسرائيل على الأرض والأمن، والشئون الخارجية والمياه وكذلك في التبعية الاقتصادية للضفة الغربية وقطاع غزة على الاقتصاد الإسرائيلي الأكثر قوة (القلم والسيف، ص ٧-١٢٠). هذا الوضع يترك منظمة التحرير الفلسطينية

«كحكومة محليّة» و«مقويّة لإسرائيل » (ص ١٢٥،١٢٣). وبالعموم، يرى سعيد أن قيام عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية بقبول اتفاق السلام بأنه «خيانة للتاريخ» (ص ١٦١). ويتعزز هذا الشعور بالخيانة من خلال تقارير لشهود عيان من الضفة الغربية وقطاع غزة تشير إلى أن أعضاءً من حركة فتح التي يتزعمها عرفات يشاركون في اضطهاد واستغلال شعبهم. وعلاوة على ذلك، فإن العديد من المقالات الصحفية من عام ١٩٩٦ وما بعده فهرست حكمَ عرفات الديكتاتوري وفساد عرفات وإدارته والتعذيب وغيرها من إساءة استخدام السلطة[٢٦]. إنه ليس من المستغرب، في ضوء كل هذا، أن يجادل سعيد أن عرفات كان يجب عليه أن يطلب الوكالة للقبول بشروط اتفاق أوسلو للسلام عام ١٩٩٣ من شعبه، وإذا لم يُعطَ ذلك، فينبغي أن يتنحى (ص ١٣٥). لم يفعل عرفات شيئًا من هذا، وفي يوليو- تموز ١٩٩٤ دخل إلى غزة رئيسًا للسلطة الفلسطينية الجديدة.

ومنذ ذلك الحين لم يكن هناك أي تحسن في الأراضي التي يُسيطر عليها اسميًّا من قبل السلطة ولا تناقص في انتقادات سعيد. في مقدمة السلام والساخطون عليه، والذي كُتبَ في يوليو- تموز ١٩٩٥، يتحدث سعيد حول خدمات عرفات الأمنية المتكاثرة، والتعذيب والرقابة والقمع العنيف للمعارضة الذي يشرف عليه (ص*xxvii*). في مقالات مثل "لن يسكتني" و"ضائع بين الحرب والسلام" و"الفلسطينيون يعبرون عن غضب المحرومين"، استمر سعيد في التحدث بشكلٍ صريح ضد ما يراه إساءة عرفات المستمرة للسلطة. فمقاله "لن يسكتني" كانت قد أثارته مصادرةُ كتب سعيد من المكتبات في الضفة الغربية وقطاع غزة، ولكنه معنيٌّ بشكلٍ أساسي بحكم عرفات «الدكتاتوري على نحو متزايد، الفاسد والعديم الرؤية بشكل

كبير». فيصوره سعيد مرة أخرى على أنه «منفذٌ إســرائيلي» و« دكتــاتور ومستبد تافه» والذي، مثل الحكام الآخرين في العالم العربي، يرفض السماح بأي تحدٍ لسلطته[٢٧]. في "ضائع بين الحرب والسلام"، يروي سعيد زيارتــه "لفلسطين عرفات" صيف عام ١٩٩٦ مع زوجته مريم لزيارة ابنه وديع الذي كان يعمل لمركز القدس للإعلام والاتصال. توثّق المقالة ســيطرةَ عرفــات الكاملة على كل من المالية وأجهزة الأمن التابعة للسلطة الفلسطينية، علــى الرغم من أنها تثير أيضًا «روحًا جديدة من المقاومة» ضد الحكم الاستبدادي لعرفات بين أعضاء المجلس التشريعي[٢٨].

مثالٌ هام حدث أخيرًا على سوء حكم عرفات هو الــسجن والتعــذيب للمعلمين الفلسطينيين الذين قاموا بإضراب، والذي انتقده سعيد في حديثه مع روبرت ماركواند[٢٩]. سعيد ومختلف الفلسطينيين الذين تحــدث إلــيهم فــي فلسطين أعطوا نفس الشرح على الأقل عن بعضٍ من هذه الاساءات. فحسن البرغوثي، مدير مركز الديمقراطية وحقوق العمال، وهــي منظمــة غيــر حكومية، يعزو العديد من المشاكل إلى «استخدام الخطاب القــومي للتغطيــة أكثر على الغبن الاجتماعي والظلم الاقتصادي الحقيقــي والحالــة المؤســفة لحياتنا المدنية عمومًا»[٣٠]. وسعيد نفسه، في "لن يسكتني"، يقول «كانت هناك خيانة استثنائية للقيم من قبل المثقفين الفلسطينيين، وأنا ببساطة لا أستطيع أن أفهم لماذا»، على الرغم من أنه يشير إلى أن السبب قد يكون انبعــاث مــا يسميه «القومية البدائية»[٣١] أيّ القومية كغاية في حدّ ذاتها.

في الواقع ما يبدو أنه قد حدث هو ما تنبأ بــه ســعيد فــي القــضية الفلسطينية. فلقد استفادت أقليّة معينة من الوضع في فلسطين عرفــات كمــا فعلت في أماكن أخرى من العالم العربي، وتركت الغالبيــة العظمــى مــن

الفلسطينيين بلا حالٍ أفضل. بالنسبة لسعيد، فهم ربما أسوأ حالاً لأنّ لديهم أملاً أقل مما كان لديهم من قبل. وفيما إذا كان الفلسطينيون ككل أسوءَ حالاً من قبل فهو أمرٌ قابل للنقاش. ولئن كان صحيحًا أن المال قد ذهب إلى الضفة الغربية وقطاع غزة، فإن غالبية الفلسطينيين لا يبدو أنهم استفادوا من التنمية التي كانت هناك، كما يحاجج رشيد الخالدي وكما تقترح عدة مقالات في الغارديان منذ عام ١٩٩٧[٣٢]. يجد سعيد نفسه شخصية وحيدة جدًا، وهذا من المفارقة، حيث إن التشبيه المجازي عن «الصوت المنفرد» الذي يقف ضد الظلم (العالم والنص والناقد، ص ١٥) كان لمدة طويلة واحدًا من الأوصاف المفضلة لديه عن دور المثقف ووظيفته؛ وبذا أصبح التشبيه المجازي في هذه الحالة واقعًا، وسعيد يجد نفسه أكثرَ عزلةً من ذي قبل عن المجتمع الفلسطيني وزعمائه.

البديل المقترح

بالرّغم من ذلك يبحث سعيد عن بدائل، محاججًا، بصدًى تهكمي يعكس الكثير من النظرية النسوية الحديثة، أنّ هناك حاجة لـ «منطق جديد حيث لا يترتب فيه على "الاختلاف" "هيمنة"» (سياسة التجريد، ص ١٠٠). إن البدائل التي يقترحها تنطوي على دولة ديمقراطية علمانية في فلسطين، ورؤًى غير قومية وغير عرقية أو طائفية الهوية، وعلى بديل، وهو شكل غير دكتاتوري أو أصولي من الحكومة. وإن تحقيق هذه الأشياء يعتمد على ممارسة ميزات من الحس النقدي والذاكرة والارتياب من قبل المثقفين وغيرهم.

في مقدمته لـ تغطية الإسلام عام ١٩٨١، أعلن سعيد: «ما أؤمن به حقًا هو وجود الحس النقدي ومواطنين مستعدين وقادرين على استخدامه

لتجاوز المصالح الخاصة للخبراء وأفكارهم» (ص *lix*). وفي مقدمة سياسة التجريد (١٩٩٤)، يستمر التركيز على التعارض بين نخب السلطة والحس النقدي، لكن يتجسد هذا الأخير الآن في شخصية «الناقد أو المحلل المستقل حقًا»، أي سعيد نفسه. وبالنسبة لهذا الفرد، فإن الذاكرة والتشكيك (إن لم يكن الشك المطلق) هي ضروريات» (ص *xli*).

واحدةٌ من الأشياء التي يجب على المثقّف رفضها هي "الفكرة الهويّاتية"، وهي العبارة التي أخذها سعيد من ترجمة مارتن جاي لأدورنو. أي يجب على المثقف أن يرفض القيم المرتبطة «بالهوية المستقرة الصادرة عن القوى المُثبَتة كالجنسية، والتعليم، والتقاليد واللغة والدين، من جهة»، وتأييد تلك المتصلة بـ «بالقوى الهامشية، أوالمُبعدة، أو بعبارة إيمانويل والرشتاين، اللاجهازية(*)»، من جهة أخرى (سياسة التجريد، ص ٣٥٣). ما يعنيه هذا يصبح أكثر وضوحًا في "الآخر العربي المسلم"(١٩٩٣)، حيث يُعطي سعيد أمثلة عن اثنين من المثقفين العرب؛ ليث شبيلات في الأردن ونصر حامد أبو زيد في مصر، اللذين يمثلان بديلاً عن التفكير الشمولي أو الهويّاتي. وعن شبيلات يقول: «لا تلاحظ فقط التفاني من أجل مبادئ واضحة للمساواة بين البشر والديمقراطية الحقيقية، ولكن الغياب شبه التام للخطاب النظري والديني والسفسطائي» (ص ٤٠٦-٧).

في إطار الصراع الإسرائيلي الفلسطيني، فإن البحث عن طريقة بديلة يعني البحث عن دولة علمانية، الأمر الذي شدد عليه سعيد في بعد السماء

(*) كلمة "جهازية" هنا أقصد بها تلك المرتبطة بالمجموع أو الجهاز. إذا إرى أن القصد الذى توحى به الكلمة الإنجليزية *"antisystemic"* هنا اللاجهازى أو المجموعى، والتى تعود هنا ضمن السياق إلى الأفكار كالجنسية واللغة التى تربط شخصًا ما ضمن سياق المجموع أو النظام.

الأخيرة (ص ٦٢، ١٤٦، ١٥٠ –٥) وفي سياسة التجريد (ص *xix*). في مقابلة عام ١٩٧٩، وفي مقالات كُتبت في أواخر الثمانينيات والتسعينيّات، يقترح سعيد ضمنًا أو علنًا أن «حل الدولتين» أمرٌ لا مفرّ منه ومرغوب[٣٣]. لقد جادل سعيد في بعض الأحيان أيضًا، وبشكل مشوش لحدٍ ما، «لنموذج لإقامة دولة علمانية ديمقراطية وَحدوية في كل فلسطين»، مع حقوق متساوية للفلسطينيين والإسرائيليين[٣٤]. بيدَ أنه في مقالات في الآونة الأخيرة يبدو سعيد يعترف ضمنيًا بالطبيعة الطوباوية لهذا الاحتمال، على الرغم من أنّه لا يزال يعلن في عام ١٩٩٨ أنّ «الرؤية السياسية الوحيدة التي تستحق التمسك بها هي تلك العلمانية ثنائية القومية»[٣٥]. إن خيانة هذه الرؤية المثالية قد تكون واحدة من أسباب انتقادات سعيد الصارمة على نحو متزايد لعرفات وللسلطة الفلسطينية، على الرّغم من أن هناك أسبابًا أخرى، مثل فساد ووحشية نظامه.

إن بدائل سعيد المقترحة غالبًا ما تبدو حالمةً أكثر من كونها حقيقية. فمن منظور معيّن، إن إصراره على أهمية النقاش العقلاني والاستقلال الفكري ومقاومة الإذعان للتقاليد يمكن أن ينظر لها على أنها محاولة تستحق الثناء للحفاظ على الحوار والانفتاح. ومع ذلك، فمن الصعب أن نرى المشاكل في الشرق الأوسط يجري حلها عن طريق «مهارات القارئ الناقد الجيد» (الثقافة والإمبرياليّة، ص*lix*). فمفكّر عام مثل سعيد يمكن أن يعبّر عن نقده المبدئي وممارسة بعض التأثير على الرأي العام، لكنه غير قادر على التدخل مباشرة أو التأثير على أي تغيير جوهري في المجال السياسي. وهذا صحيح لا سيّما إذا كان هذا المفكر، مثل سعيد، يصرّ دائمًا على الحفاظ على مسافة من الجهات الرسمية أو المؤسساتية. فعندما يتعلق الأمر بمسألة

مكانة سعيد نفسه فيما يرتبط بقضايا التمثيل والسلطة والمعرفة والموضوعية، علاوة على ذلك كله، تَظهرُ بعضُ التحولات والتناقضات الإشكاليّة.

مسائلُ التمثيل، الموقف والموضوعية

هناك بشكل متكرر تركيزٌ مزدوجٌ في كتابات سعيد عن فلسطين والفلسطينيين، فغالبًا ما يبدو سعيد مطيعًا ربما لواجبٍ مزدوج ومتناقض وهو: أن يمثّل جميع الفلسطينيين وأن يقدم رواية شخصية تعكس مكانته الخاصة داخل وخارج كل من المجتمع الفلسطيني والنخبة الأكاديمية والثقافية الأمريكية. وهذا الواجب المزدوج يمكن أن نعزيه للانقسام بين أصول سعيد، من جهة، وبلده بالتبني وثقافته اللاحقة ودوره الاجتماعي ومكانته المهنية، من جهة أخرى. أمّا العوامل الأخرى المعقّدة فهي التذبذب في مكانته حول الدين والقومية، وحول مسألة الحقيقة أو الموضوعية فيما يتعلق بالسرد الفلسطيني.

تمثيل الآخر من خلال القيم العالمية

إن الأمر الملزم الأول لسعيد هو تمثيل كل الفلسطينين، إذ يمكن النظر لهذا الأمر على أنه مثالٌ عن إيمانه بشكلٍ من العالمية السياسية. في مقابلة عام ١٩٩٣ مع جوزيف أ. بوتيغيغ وبول أ. بوفيه في الباوندري ٢، قال سعيد «يجب أن يكون مقبولاً عالميًا أن حريات ديمقراطية معينة، حريات من السيطرة من أي نوعٍ كانت، الحرية من مختلف أنواع الاستغلال، وهلم جرا، هي حقوق كل إنسان- وهذا ليس بالإطار العملي للعالم الإمبريالي الذي

نعيش فيه»(٣٦). فبالنسبة لسعيد، فإن الجزء المركزي من وظيفة المثقّف هو أن يدافع عن هذه الحقوق العالمية وأن يتكلم من «أجل الفقراء وعاثري الحظ، والذين لا صوت لهم، وأولئك غير الممثلين، والضعفاء» (تمثيلات المثقف، ص ٨٤). يشرح سعيد في تمثيلات المثقف بأن العالمية في هذا المعنى تعني «المجازفة من أجل تجاوز الأمور اليقينية السهلة التي تقدمها لنا خلفيتنا ولغتنا وجنسيتنا، والتي غالبًا ما حَمتنا من حقيقة الآخرين». بشكل أكثر تحديدًا، فإنها تعني «البحث عن ومحاولة دعم مقياس واحد للسلوك الإنساني عندما يتعلق الأمر بمسائل مثل السياسة الخارجية والاجتماعية» (تمثيلات المثقف، ص *xii*). وهذا ما حاول سعيد فعله في كتابة رؤاه المتعددة عن الرواية الفلسطينية وكذلك في نقده للمعايير المزدوجة لوسائل الإعلام الأمريكية وللحكومة الأمريكية في الحكم على إسرائيل والفلسطينيين فيما يخص «السياسة الخارجية والاجتماعية».

ولكن في حالة روايات سعيد الفلسطينية، فإن «خلفيته واللغة [و] الجنسية» لا تقدم أية «يقينياتٍ سهلة». عوضًا عن ذلك، فإنها بالضبط تعقيدات مكانته هي التي تقود للتناقضات التي تظهر عندما يُشرك عناصر من سيرته الذاتية في الرواية الفلسطينية العامة. وهذه العناصر جذّابة أكثر ومهمة أيضًا في النص الذي يرافق صور جين موهر للفلسطينين في بعد السماء الأخيرة (١٩٨٦)، وأيضًا في القسم الثاني من مقدمة سعيد لـ سياسة التجريد. كما أنها مصحوبة، في بعد السماء الأخيرة وفي بعض من مقالاته حول حرب الخليج، يتذبذب بين ضمير المتكلم المفرد والجمع، "أنا" و"نحن"، وبين من يعود عليهم هذان الضميران.

هذه التذبذبات تعكس الطبيعة المحطمة والمتناقضة أحيانًا لتموضع سعيد الشخصي فيما يتعلق بالحقائق الدينية والسياسية. مناقشًا عمل سعيد

بشكل عام، يشير إعجاز أحمد للتنوع في اســتخدام الــضمائر الشخــصية، ويحاجج مفترضًا بأنها تُستخدم «إستراتيجيًا لتشير إلى، في سياقاتٍ متعــددة، للفلسطينين، ولمثقّفي العالم الثالث، والأكاديمين بشكلٍ عــام، وللإنــسانويين، وللعرب، وللعرب الأمريكين، وللمواطنة الأمريكية بشكل أكبــر»[٣٧]. وفــي حين أن أحمد يرى أن هناك قدرًا معينًا من سوء النية في اســتخدام ســعيد المتنوع لــ "نحن" و"نا"، فإني أود أن أقول بــأن هــذه التنوعــات تعكــس المكونات المتنوعة التي يكتب لها سعيد وأيضًا التناقضات في مكانته. بيد أنه يتوجب القول بأن سعيد لا يبدو دائمًا مدركًا لمدى هذه التناقضات. لقد عرّف جانمحمد مكانة سعيد بوصفها إحدى الرؤى عن المثقف الحدودي المنظاري، ويرى مكانته على أنها من المحتمل منتجة «لاحتمالات طوباوية عن تشكيل الجماعة»[٣٨]. إلاّ أنه فيما يخص كتابات سعيد حول فلسطين، يمكن القول إن الحالة الحدودية تقود للمزيد من التناقضات بدلاً من الرؤى الطوباوية.

في الداخل والخارج

في مقابلة عام ١٩٩٨ مع و.ج. ت ميتشل، يشرح سعيد أن كتابه بعــد السماء الأخيرة تكون من ثلاثة أشياء: إدراكه لعدم وجود أي «بعد شخصي» في كتاباته عن فلسطين، و«إحساسه القــوي جــدًا بــالمنفى»، وبالتــشرذم الضروري في أي سرد فلسطيني[٣٩]. فكل مــن عناصــر الــسيرة الذاتيــة الفلسطينية في بعد السماء الأخيرة والتذبذب بين "الأنا" و"نحن" فــي الــنص يمكن اعتبارها كجزء من الطبيعة المجزأة والمتقطعة للعمل. في الكثير مــن الأوقات يستخدم سعيد "نحن" للربط بين الشخصي والجماعي في طريقة على

ما يبدو غير إشكالية، كما هو الحال في هذا المقطع من المقدمة حيث يعلّق على الغموض الذي يكتنف الفلسطينيين كمجموعة. يقول: «بالتأكيد إنه من الصحيح القول إننا معروفون بشكلٍ أقل من شركائنا المطالبين بفلسطين، اليهود. فمنذ عام ١٩٤٨، وجودنا قد أصبح أقل. ولقد شهدنا قدرًا كبيرًا مما لم يتم تسجيله؛ إذْ قُتل الكثير منّا، والكثيرون شوهوا بشكلٍ دائم وأجبروا على الصمت، دون أي ذكر». (بعد السماء الأخيرة، ص ٤). بيدَ أنه في مكانٍ آخر، يتأمل سعيد المسافة بينه وبين غالبية الفلسطينيين. مناقشاً الفرق بين خلفية وخبرة عائلته وتلك المتعلقة بمعظم الفلسطينيين في الشرق الأوسط، الذين هم من الفلاحين والمزارعين، يصف سعيد نفسه بأنه « فلسطيني حَضَري(*) علاقته بالأرض في الأساس مجازية ». فكما يقول جلين بومان، يُجسد كتاب بعد السماء الأخيرة وجهةَ نظر البرجوازية الفلسطينية في المنفى، على الرّغم من أنه يلاحظ أيضًا أن سعيد يكتب عن المجتمعات الفلسطينية الأخرى سواء في الداخل أو الخارج (٤٠). يعطي سعيد تفاصيل عن خلفية عائلته وعن حياته وتعليمه في الولايات المتحدة الأمريكية ويخلص إلى أنه بعيدٌ عن غالبية الفلسطينيين وأنه «أيا تكن تلك العلاقة الرقيقة في مرحلة الطفولة مع القرية الفلسطينية أو حياة المزرعة فإنها تبددت إلى حدٍ كبير. وهكذا فعلى الرغم من أنني لا أزال ألاحظ الجذور الكبيرة المرتبطة بالزراعة في مجتمعنا، فتلك الجذور ليس لها قُرب شخصي مباشر بالنسبة لي. وما زلت أنظر لعددٍ من السكان من الفلاحين الفقراء، الذين يعانون، والذين ينبضون بالحياة من حين لآخر، على أنهم لا يتغيرون كجماعة».

(*) يعنى المدنى أى المدنية عكس الريف.

يتابع سعيد مباشرة كلامه بتوضيح أن «إدراكي أسطوري» و«أنه أكثر تشوهًا بسبب الالتواءات المحددة في تاريخنا والظروف الخاصة التي انبثقت منها هويتي» (ص ٨٨). لكنه لا يبدو على وعي تام بمفارقات تصويره للفلسطينيين الريفيين. فما يفعله هو شرقَنتهم، وإن كان بتعاطفٍ؛ فالكلمات التي يستخدمها سعيد لوصف هؤلاء الناس – «الخالدين أساسًا»، «الجماعة المجهولة» و« كجماعة لا تتغير» – هي المفردات النمطية للرؤية المخلِّدة، المجسدة للموضوع(*) والمرسخة للجوهر في التقليد الاستشراقي، التي يشخِّصها سعيد وينتقض من سمعتها في الاستشراق. وللمفارقة فإن سعيد، في بعد السماء الأخيرة، هو صوت المركز الميتروبولي القوي الذي يقيّم الهامش الريفي الضعيف.

وفي وقت لاحق، إلى حد ما، هناك المزيد من التأملات بشأن مسألة المسافة، وهذه المرة في ما يتعلق بالسرد. يتساءل سعيد، على وجه التحديد، فيما إذا كانت شكوكه حول إمكانية / أو كفاية سرد متماسك هي أمر خاص به لأنه:

> **أنا أكتب على مسافة، وأنا لم أشهد الويلات. ولو كنت قد جربتها، فربما لن يكون هناك أي مشكلة في إيجاد سرد مباشر وبسيط لنقصِّ حكاية تاريخنا. فعندما أنطلق وأشعر كما لو أن كل شيء في الوضع الفلسطيني يتدفق مباشرة من صدمة أصلية واحدة، يمكنني أن أرى بعد ذلك نمطًا ينبثق لا محالة، متتشابكٌ ويمكن إحصاؤه مثل أي قصة متسلسلة أخرى عن الحظ العاثر. ما**

(*) أى التى تجعل منه موضوعًا

وجدته هو أنه إذا تبنينا جميع الأدلة التي تظهر بشكل متقطع – مجزرة أخرى، خيانة أخرى، هزيمة مدمرة – يمكنك بسهولة بناء حبكة عن مؤامرة تتكشف منطقيًا ضدنا. (ص ١٣٠)

يبدأ سعيد بالإقرار بمسافة تفصله عن تجارب معظم الفلسطينيين، ويشير أنه، لو كان قد عانى فعلا «الويلات» التي عانى منها كثيرٌ من الفلسطينيين من الناس العاديين في الشرق الأوسط، فإنه ربما كان قادرًا على إيجاد «سرد مباشر وبسيط لنقص حكاية شعبنا». وهذا يشير إلى أن مسافته من تجارب غالبية الفلسطينيين هي التي تحكم عبارته السابقة أن القصة الفلسطينية تحتاج إلى أن تُروى من خلال سرد متقطع وعلى أجزاء. ومع ذلك يحول سعيد هذا «السرد المباشر والبسيط» من المعاناة إلى واحدة من نظريات المؤامرة، دون أن يلاحظ على ما يبدو القفزة المنطقية التي اتخذها. يرفض رواية نظرية المؤامرة هذه بوصفها «بناء لجنون العظمة»، ولكنه لا يقدم البديل. ويخلص إلى أنه «نحن أنفسنا لا نوفر ما يكفي من الوجود لإجبار فوضى الحياة لتتحول إلى نمط متسق من صنعنا». وانطلاقًا من تجربته الخاصة، يقرأ الفلسطينيين في «ضوء نمط شعب آخر» حيث «نبدو كما لو كنا اختلالات في خطابهم» (ص ١٤٠، التشديد في النص الأصلي). وهنا الشك حول ما إذا كانت النظرة إلى انعدام الاتساق هي أمر متعلق بسعيد أو لا قد تلاشى وراء التأكيد المباشر أن هذا النقص هو عام وتعجيزي تمامًا. وبما ينم عن الكثير، مع نهاية المقطع، انزلق سعيد إلى خطاب «نا وهم»، والذي غالبًا ما كان يشجبه، والذي عمله بشكلٍ عام يعارضه ويتجنبه.

في مناسبة أخرى، مصطدمًا مع مشكلة علاقته مع غالبية الفلسطينيين، يقع سعيد مرة أخرى في فخ المستشرقين. وهو يميز بين «دولة برجوازية بشكل كامل» التي يمثل منفاها عادة المثقفون البرجوازيون مثله، ومنفى الفلسطينين في الشرق الأدنى الذين «هم بالتعريف تقريبًا صامتون، لا يمكن وصفهم، ويثيرون العاطفة بشكل كبير». وهؤلاء السكان، كما يقول، «باقون على قيد الحياة بصعوبة – بسبب إملاءات البيروقراطيين والجنود، عرضة للكوارث والإذلال، معتمدين أكثر على الأهواء والسياسة الداخلية للدول التي تستضيفهم. ولا يمكن أبدًا استرداد تاريخهم ولا واقعهم، ولكن كشعب، فإنه يمكن تمثيلهم، ويمكن أن يُربطوا بمواطنيهم الأكثر حظًا» (ص ١٢١). إن تأكيد سعيد على أن مجموع الفلسطينيين في الشرق الأوسط «بالتعربف تقريبًا صامتون، ولا يمكن وصفهم، ويثيرون العاطفة بشكل كبير»، وأنه على الرغم من أن تاريخهم «لا يمكن استرداده في أي وقت مضى»، فإنه «يمكن تمثيلهم» (التشديد لي)، لأمر إشكاليّ بشكل كبير؛ لأنه وللمفارقة يدوّن تشبيهًا مجازيًا استشراقيًا تقليديًا آخر، المجاز، الذي علاوة على ذلك، يضعه سعيد في المقدمة في بداية الاستشراق في منقوشة ماركس: «إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، فيجب أن يُمثلوا»، وحقيقة أنهم شعبه أولئك الذين يصفهم سعيد بهذه الطريقة فقط يزيد من المفارقة.

مشاكل مشابهة الى حدٍ ما حول التموضع تحدث في مقالات سعيد حول حرب الخليج، في المقام الأول في"التقارب المأساوي"، و"الجيوش الجاهلة تشتبك ليلاً" و"الحرب العربية الأمريكية: سياسة المعلومات"، وجميعها كُتبت بين يناير– كانون الثاني ومارس– آذار ١٩٩١. في هذه المقالات، فإن

الانقسام بين أصله الفلسطيني (هنا تمثّل ذلك بتعريفه لنفسه كجزء من المجتمع "العربي") وحالته كأكاديمي ومفكر أمريكي، يتصدّر سلسلة من التصريحات التي تُظهر بوضوح الولاء المنقسم وصعوبات مكانته. أولى الميزات الملفتة للنظر في هذه المقالات هو طغيان ضمير المفرد المتكلم، والذي في مكان آخر، يستخدمه سعيد بشكل قليل جدًا. وهذا في حد ذاته ربما ليس من المستغرب، لأن هذه المقالات كثيرًا ما كانت بياناتٍ عن موقف شخصي استدعته ظروفٌ تاريخية استثنائية. بيد أنه الأكثر إثارة للاهتمام هو الاختلافات في استخدام سعيد لـ "نحن"، "نا" و"لنا". ففي بعض الأحيان تُستخدم هذه الضمائر للإشارة إلى كل أو بعض العرب، وفي بعضها الآخر تُستخدم للإشارة إلى كل أو بعض الأميركيين، وفي أماكن أخرى وُضع الضمير"نحن" بين علامتي اقتباس. وعندما تظهر بهذا الشكل الأخير، فإنها تبدو على أنها تشير إما للحكومة الأمريكية أو لنسخة من الرأي العام الأمريكي (المتأثر بوسائل الإعلام) الذي يود سعيد أن ينأى بنفسه عنه.

فبادئ ذي بدء، في بداية "الحرب العربية الأمريكية: سياسة المعلومات"، يعالج سعيد بشكلٍ رائع الانقسام والتعقيدات التي ينطوي عليها موقفه، فيبدأ المقال:

> **إن الولايات المتحدة في لحظة دموية للغاية من تاريخها بوصفها القوة العظمى الأخيرة. وربما لأنني جئت من العالم العربي، فلقد فكرت كثيرًا خلال الأشهر القليلة الماضية، وباضطراب أكثر خلال الأيام القليلة الماضية، أن مثل هذه الحرب التي نحن الأمريكيون**

منخرطون فيها الآن، مع هذه الأهداف والخطــاب وكــل العنف والدمار الشامل، يمكن لها الآن أن تكون قد شُنّت فقط ضد بلد عربي مسلم من العــالم الثالــث. (سياســة التجريد، ص ٢٩٥)

وهنا سعيد يضع أصله الشرقي («لقد جئت مــن العــالم العربــي»)، وهويته السياسية والمدنية الأمريكية («مثل هذه الحرب التي نحن الأمريكيون منخرطون فيها الآن») والأسس الإيديولوجية والسياسية والعرقيــة للحــرب نفسها. إنها يمكن أن تُخاض فقط ضد «دولة عربية مسلمة من العالم الثالث»، ضد بلد لا يزال يُنظر إليه من خلال ما يعتبره سعيد الاستعارات المجازيــة المشوّهة في الاستشراق المعاصر والاختلال في توازن القوى الــذي يــسبغ الوضع ما بعد الاستعماري. ولاحقًا في هذه المقالة، يلجأ ســعيد لاســتخدام «"نحن"، "نا" و"لنا"» للتعبير عن المزيد من الانقسامات. فعلى سبيل المثــال، ينتقد سعيد بشدة «الخبراء الأكاديميين المختصين بدراسة العقــل العربــي» بسبب اختزالهم العراق إلى صدام حسين الذي تمت شيطنته؛ فيقول سعيد إن الأمر كان «كما لو أن كل ما كنا "نحن" نقوم به أننا كنّا نحارب شبحَ الــشر المروّع. وهذا يتيح لنا قصف العراق دون وخز الضمير، وأن نفعل ذلك، في الواقع، مع شعور مخيف بالابتهاج الأخلاقي» (ص ٢٩٩). يتناوب المقطــع بين الضميرين "نحن" و"نا"، حيث يستخدم سعيد الأول لينطبق على «المزاج العام» الوطني بطريقة عمياء والذي تم التلاعب به وأنتجه «خبراء في العقل العربي» الفظيعين والذين سحجهم بنقده، ويستخدم الثاني للإشارة إلى كتلة من الجمهور الأمريكي الذي ربّما تم أو لم يتم التلاعب به. تنشأ قضايا مماثلة في

مقطع آخر لاحق، حيث يسأل سعيد « ما الذي [غير الفشل في تصوير القصف الأميركي للمدن العراقية] في العديد من الصور التي نتلقاها يمكن أن يكون تلاعبًا متعمدًا؟ » يركز رده على ما يراه تشويهًا تنتجه التغطية المفرطة للخسائر الإسرائيلية والتجاهل النسبي للضحايا العراقيين، خصوصًا المدنيين. ويسأل: «لماذا من المُسلّم به أن المصيبة الإسرائيلية والغربية فقط ينبغي أن تكون لهذا الحد متوفّرة(*)– إن لم يكن للإبقاء على الرواية التي تقول إن العرب ليسوا على قدم المساواة "معنا"، وإن حياتهم وأحزانهم لا تستحق الاستماع إليها؟» الإشارة إلى جانب"نا" يميز تمييزًا واضحًا بين ذلك الجزء من الرأي العام الأميركي الذي يتم التلاعب به من قبل وسائل الإعلام، والشعب الأميركي ككل. يستخدم سعيد إستراتيجية مماثلة لانتقاد هذه الطريقة الهرمية في التفكير في وقت لاحق قليلاً، عندما يخلص إلى: « أنه بالتالي يبدو أن الفكرة من هذه الحرب هي لمنع الأمم الأقل والشعوب المستهدفة من التمتع بنفس الامتيازات التي "نحن" نستمتع بها (ص ٣٠٠-١، التشديد في النص الأصلي)[٤١].

يمكن الاعتراض على ذلك بالقول إن سعيد يبدو متجاهلاً لحقيقة أن أحد الأسباب لماذا نقل التقارير عن الأحداث في العراق كان محدودًا هو أنه تم الإبقاء على العديد من فرق الأخبار الغربية في بغداد وبعيدًا عن ساحات القتال. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من القيود التي فرضتها الحكومة العراقية، كانت هناك تغطية للوفيات بين المدنيين العراقيين، وخاصة من النساء والأطفال في تفجير الملجأ من قبل القوات التي تقودها الولايات

(*) بمعنى متاحة للرأى العام ومتداولة.

المتحدة. بيد أنه، كان هناك تركيز أكبر بكثير في كل من وسِـائل الإعـلام البريطانية والأمريكية على الوفيات والإصابات الأخرى التي عانـت منهـا قوات التحالف. وكان هذا سمة من سمات معظم الحروب في القرن العشرين وما قبله. وهو أمرٌ حتمي بشكل أو بآخر، وإن لم يكـن عـادلاً، أن تركّـز وسائل الإعلام في بلد ما على خسائر قواتها الخاصة ومصالح حلفائها عوضًا من التركيز على خسائر أعدائها.

مسائل الدين والأمة

هذه الاختلافات في تمثيل سعيد الذاتي يمكن أيضًا أن نجدها في موقفه من خلفيته الدينية الخاصة، وحول مسائل الدين والقومية بشكل عام. إن دفاع سعيد عن الحقوق الإنسانية والسياسية العالمية ينطوي على رفـض مقابـل للانفصال العرقي أو الديني، والأشكال التقسيمية للقومية والأنماط الجامدة من سياسات الهوية. ويستند نفوره من هذه الأمور على كل من تجاربه الخاصة كطفل ومبادئه اللاحقة، كما توضح مقابلة عام ١٩٩١ مع ديفيد بارسـاميان. منتقدًا فكرة "التجانس"، يتحدث سعيد عن طفولته: « أنا لم أكبر علـى هـذا النحو... عندما كنت أشبّ كان من الممكن الانتقال من بلد ما، لبنان، الأردن، سوريا، فلسطين، مصر، والانتقال عبرها برًا». فالمدارس، كما يقول، «كانت مليئـة بالنـاس مـن مختـلف الأعـراق»، ويمضي للتعبير عن كراهيته لـ «الانقسام والنزعة العرقية الجديدين» الموجودين، ونفوره من «الـوعي القومي» كـ«غاية في حد ذاتـه» (القلـم والـسيف، ص ٥٩-٦١) (٤٢). وللمفارقة، فلقد كانت إمكانية الانتقال بسهولة من بلد إلى آخـر، والمـدارس

النخبويّة ذات الأعراق المختلطة في طفولة سعيد كلها كانت نتاج الهيمنة الإمبراطورية البريطانية، في حين أن القومية التي يتناقض جدًا حولها هي في كثير من الأحيان جزء من النضال ضد الاستعمار. ومع ذلك، يرفض سعيد أفكار النقاء الاثني أو العرقي أو الديني بوصفها غير مقبولة حيث إنها، إذا ما وضعت موضع التنفيذ، فإنها ستعني إقامة فلسطين المقسّمة على أسس عرقية، الفكرة التي قد عارضها دائمًا كونها «زائفة بشكل كامل»[٤٣].

ومن منظور شخصي أكثر، فقد وصف سعيد نفسه وعائلته بأنهم «أفراد من مجموعة بروتستانتية صغيرة ضمن الأقلية الأكبر اليونانية المسيحية الأرثوذكسية، ضمن أغلبية مسلمة سنية أكبر»[٤٤]. إلا أنّه، في مقالته "الآخر العربي المسلم" (١٩٩٣)، يقول إنه «باعتباره مسيحيًا عربيًا» فإنه يرى نفسه كجزء من «عالم أو ثقافة يسودها الإسلام»، وليس «فردًا من أقلية مظلومة أو هامشية» (سياسة التجريد، ص ٣٨٩). وبينما لا يوجد أي سبب على الإطلاق للشك بمصداقية سعيد، فإن مثل هذه الطوائف المسيحية مثل تلك التي ينتمي إليها سعيد هي هامشية في العالم الإسلامي، على الرغم من أن هذا ربما أقل صحةً في فلسطين مما هو عليه الحال في مكان آخر. في مناسبة أخرى، يزعم سعيد أنه «ملحدٌ حقًا تمامًا»[٤٥]. مناقشًا فلسطين كموقع للمسيحية واليهودية والإسلام، يقول: «ارفعوا الغطاء عن الرياء الديني -الذي يتحدث عن «الأفضل والأنبل في التقليد اليهودي، المسيحي، أو الإسلامي» بعبارات قابلة للتبادل تمامًا - وسينكشف المرجل الهائج من الخرافات الفاحشة، الذي يغلي بمجموعة قصص رمزية على ألسنة الحيوانات، وسيول من الدم، وعدد لا يحصى من الجثث» (بعد السماء

الأخيرة، ص ١٥٢). إنّ تكرار مفردة «تغلي»، وقــوة مفــردة «الفاحــشة» والتصوير السلبي الكامل للديانات الثلاثة المعنية هي تعبيرات دراميــة عــن كراهية سعيد للتعصب الديني. وإنه من أجل تجنّــب أو التقليــل مــن هــذا التعصب يدعو سعيد إلى دولة علمانية في فلسطين في المستقبل. «هناك مكانٌ للجميع في ملتقى النصر»، يقول سعيد نقلاً عن س.ل.ر جيمس، نقلاً عن سيزير، مضيفًا أن هذه «عبارة مهمة جدًا بالنسبة لي»[٤٦]. وفي الواقع، فإن عبــارة سيزير تتكرر بانتظام كبير في عمل سعيد وترمز لموقفه المجتمعي الشامل.

مسألة الموضوعية

بالإضافة إلى هذه التمزقات في ولاءاته السياسية والدينية، يأخذ ســعيد أيضًا موقفين متناقضين فيما يتعلق بسرد التجربة والتاريخ الفلسطينيين. فيما يتعلق بالإصدارات المؤيدة لإسرائيل حول تاريخ فلسطين، يحاجج ســعيد أنّ أي ادّعاء بالموضوعية يخفي وجود حافز خفي: الــدفاع عــن الــصهيونية وإسرائيل. إلا أن سعيد مع ذلك يقدم نسخته الخاصة عن السرد الفلــسطيني باعتباره تصحيحيًّا لسردٍ مشوه أو كاذب، وبالتالي بوصفه ســردًا صــحيحًا بمعنًى ما. إن الافتراضات الكامنة وراء تقريبًا جميع كتابــات ســعيد عــن فلسطين وإسرائيل هو أنه من الممكن أن نستشف ونقصّ قصة حقيقية، القصة التي تكشف الحقيقة حول الفلسطينيين، وجودهم ونضالهم من أجل التحــرر والاستقلال. يشير سعيد باستمرار إلى أعمال المحفوظات وغيرها من أنواع البحوث الصحفية والتاريخية. فكما يقول جريفين، يميل سعيد إلى رؤية عمل الإيديولوجية في سرد الآخرين ومفاهيمهم عن الحقيقة، ولكن ليس في سرده.

يشوّه جريفين حجة سعيد بعض الشيء وذلك بتبسيطها بشكل مُفرط، ولكن هناك جزءًا من الحقيقة فيما يقوله. يبين رد سعيد على جريفين الصوت الرسمي لبروفيسور من المركز مؤنبًا الناقد غير المعروف وحتى يوحي بأنه قد يكون «التمثيل(*) الإيديولوجي»، والذي هدفه منع الفلسطينيين من تقرير المصير(٤٧).

إن نقد سعيد لفكرة الموضوعية في البحث المعرفي الغربي وغيرها من الكتابة عن الشرق هي واحدة من الأفكار المركزية في الاستشراق، كما حاجج الفصل السابق. وبالمثل، في مقدمته لطبعة عام ١٩٧٩ من القضية الفلسطينية يشكك سعيد « في أي عمل في علم الاجتماع يدّعي الموضوعية العلميـة»، لأن مثل هذا العمل معرّضُ للشبهة بسبب الولاءات السياسية (ص *xxxxii*). من جهة أخرى فإنه ينفي إمكانية الموضوعية ويجادل بأن «"الإسلام"» ليس «موضوعًا محايدًا في البحوث المحايدة» (سياسة التجريد، ص ٤٠٢). وفي الواقع، فإن الكثير من كتابات سعيد بدءًا من القضية الفلسطينية فصاعدًا قد ركزت على الطُرق التي كان فيها الإسلام والقضية الفلسطينية خاضعين للتقارير المتحيزة.

غير أنه، وبينما ينفي إمكانية الموضوعية، يواصل سعيد مع ذلك الكتابة كما لو أنه، عندما يتم استبعاد البنى الإيديولوجية والمفاهيم الخاطئة، سيكون من الممكن استخدام البرهان التجريبي المتاح لكتابة تاريخ حقيقي. يُدرج سعيد في لوم الضحية قائمة بالعديد من"الأساطير" الحالية الصهيونية والمؤيدة للصهيونية حول إسرائيل. ثم يواجهها بالقول إنه: «كان هناك دائمًا

(*) بمعنى صورة عن الأفكار.

الكثير من الأدلة لدحض معظم، إن لم يكن كل، هذه الأساطير». أنواع الأدلة التي يشير إليها هي «فلسطينيون حقيقيون على قيد الحياة... أرقام الإحصائيات السكانية، وسجلات تملك الأراضي، والصحف وتقارير المذياع، وتقارير شهود العيان، وبطبيعة الحال الآثار المادية الهائلة للحياة العربية في فلسطين قبل وبعد عام ١٩٤٨» (ص ٤). يزعم المقال الأخير في الكتاب، "لمحة عن الشعب الفلسطيني"، بالتحديد تقديم هذا النوع من التاريخ غير المنحاز سياسيًا ولا اقتصاديًا- اجتماعيًا للفلسطينيين، كما يقوم بذلك القضية الفلسطينية وبعض المقالات في سياسة التجريد. لا ينبغي أن يؤخذ هذا للإشارة إلى سوء نية أو سذاجة من طرف سعيد حول مسائل التمثيل، ففي مناقشة مع يوجينيو دوناتو، يقبل سعيد فرضية دوناتو بأن «التاريخ الحقيقي» و«إشكاليات تمثيل التاريخ» لا يمكن فصلهما. بيد أنه، إجمالاً، لا يزال يصرّ على الهيمنة الإمبراطورية باعتبارها حقيقة تؤثر على الأحداث في التاريخ و«ليس مجرد التمثيلات التي توجد... في التاريخ الاستطرادي الذي نكتبه كباحثين»[٤٨]. وفي حالة فلسطين، مع ذلك، فانخراط سعيد يسبب له الشعور بنفاد الصبر الذي يمكن تفهمه من «إشكاليات التمثيل» كقضية أكاديمية، على الرغم من أنها في مكان آخر في عمله، وخصوصًا في الاستشراق، تبثق باعتبارها القضية المركزية.

الخلاصة

أيًّا تكن التناقضات والتضاربات في تمثيل سعيد الذاتي وفي تمثيله للآخرين، فلقد أعطى الفلسطينيين وجودًا وصوتًا في الغرب حيث كانوا، حتى

الوقت الحديث نسبيًا، غائبين أو لا يتم تمثيلهم إلاّ من خلال الصور النمطيــة والخطابات المشوهة. لقد حقق ما يراه الوظيفة الثلاثية للمثقف الفلسطيني: أن يشهد على الظلم، وأن يعمل بوصفه شكلاً من الضمير الفلسطيني، وأن يدافع عن «الهوية التي هي تحت التهديد من الكثير من الاتجاهات»[٤٩]. ويمكــن أيضًا أن ينظر إليه باعتباره تجسيدًا لفكرته الخاصة عن المفكر في أمة ناشئة على حد سواء موالٍ ومنتقد للمجموعة، والمثقف المعارض غير المُستقطب، الذي «ينطق بالحقيقة في وجه للسلطة» (تمثيلات المثقف، ص ٦٣، ٣١، ٢٩-٧٥). في الثقافة والإمبريالية يطور سعيد ويسهب فــي الأفكــار التــي تــم استكشافها في الاستشراق، ولكن هذه المرة يتم التركيز على تواطؤ الثقافــة الغربية العظيمة مع الإمبريالية وأيضًا الحديث عن مقاومتها.

الهوامش

١ - انظر مروشي، "الناقد كذكاء مبعد/ مثبت"، حول نقاش لأهمية شكل المقالة بالنسبة لسعيد.

٢ - انظر أيضًا روبنز، "المثقفون الأمريكيون وسياسة الشرق الأوسط"، ص ٤١.

٣ - من أجل مثال على ذلك، انظر فيلم سعيد لهيئة الإذاعة البريطانية بي بي سي ٢ ، "في البحث عن فلسطين" (١٧مايو-أيّار ١٩٩٨).

٤ - انظر أعلاه الفصل ٣، ص٧٧-ص٧٨ و ص٨٢-ص٨٣ ، حول تحليل لمناقشة سعيد للوطنية فيما يتعلق بفانون.

٥ - كما يجادل رادهاكريشنان، على سبيل المثال، في مساهمته بـ"الثقافة والامبريالية لإدوارد سعيد"، ص ١٨.

٦ - 'ساليونزكي، "إدوارد سعيد"، ص ١٤٣.

٧ - للنقاش حول سعيد والسرديات الفلسطينية المضادة ، انظر أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص ١١٥.

٨ - كروبنيك، "إدوارد سعيد: الخطاب والغضب الفلسطيني"، ص ٢١-٣، التشديد في النص الأصلي.

٩ - شوهات، "تناقضات المنفى"، ص ١٣١-٢.

١٠ - في "الإذاعات"، في لوم الضحايا، كريستوفر هيتشينز يقدم مناقشة مماثلة حول الإذاعات المفترضة لقادة عرب الذين يتوجهون للفلسطينيين بمغادرة منازلهم. انظر أيضًا تشومسكي، "الإرهاب في الشرق الأوسط والنظام لأيديولوجي الأمريكي"، لوم الضحايا، ص ١٣٤-٥.

١١ - انظر أيضًا سعيد، "من هو الأسوأ؟"، ص ١٩.

١٢ - مقالة تشومسكي "الإرهاب في الشرق الأوسط والنظام الأمريكي الإيديولوجي"تدعم رؤية سعيد لعمل اسرائيل في لبنان في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين

١٣ - انظر أيضًا صايغ، الكثير من الأعداء، ص ١١٧-١٣٠،٢٢.

١٤ – تم تقديم هذه النقطة فى الكثير من المقالات والمقابلات، بشكل ملحوظ فى "مراجعة الاستشراق" مقابلة مع بارساميان فى القلم والسيف وفي المقدمة و"آمال السلام في الشرق الأوسط" فى سياسة التجريد. انظر نقاش أشكروفت وأهالوليا فى إدوارد سعيد، ص ١١٦ – ١٩٩.

١٥ – انظر دونسكي، "إنهاء الرؤية المحايدة للعنف" حول نقد هذه الرؤية التمجيدية الزائفة لإسرائيل في الإعلام الأمريكي والخطاب العام.

١٦ – يميز بين وسائل الإعلام والأوربية ونظائرها من وسائل الإعلام المريكية، انظر، على سبيل المثال، تغطية الإسلام، ١٢٣ – ٣٠.

١٧ – النقطة ذاتها قدمها تشومسكى فى "الإرهاب فى الشرق الأوسط والنظام الأمريكي الأيديولوجي"، لوم الضحايا، ص ١٠٥ –٦.

١٨ – حول نقد سعيد للصور النمطية الشائعة حول العرب، انظر أيضًا الاستشراق ، ص ٢٨٤ –٨.

١٩ – رشدي، اوطان متخيلة، ص ١٢٩ – ٤٧.

٢٠ – خاليدي، "إدوارد و. سعيد والفضاء المريكي العام"، ص ١٦٨.

٢١ – أوزبورن، "الاستشراق وما بعده"، ص ٨٢.

٢٢ – لقد ظهرت المقدمة فى لندن ريفيو أوف بوكس؟ في عام ١٩٩٣ باسم "الصباح فيما بعد".

٢٣ – سعيد، "بين عالمين"، ص ٧، انظر أيضًا أشكروفت وأهالوليا، إدوارد سعيد، ص ١٢٧.

٢٤ – هينتري ومكلينتوك، "مقابلة مع إدوارد و. سعيد"، ص ٧، انظر أيضًا سعيد سياسة التجريد ، ص *xxiv* وأوزبزن، "الاستشراق وما بعده"، ص ٦٧.

٢٥ – خاليدي، "إدوارد و . سعيد والفضاء الأمريكي العام" ، ص ١٧١

٢٦ – انظر باتيا، "عرفات يغطى الديمقراطية بالتظاهر"، الفلسطينيالعاشر يقضي في السجن" و"الخوف يحجب همجية شرطة عرفات"، بورغر، عشراوي تبتعد نتيجة

الأعمال المشينة في وظائف عرفات"، و"الثمن المحدد للحرية بالنسبة لجباة الضرائب الفلسطينين "زابيدد الذي يدفع دافع الضرائب لفلسطيني للحرية وسائل الإعلام الأمريكية، انظر ، على سبيل المثال، تغطية الإسلام.

٢٧ – سعيد ، "لن يسكتني"

٢٨ – سعيد، ضائع بين الحرب والسلام"، ص ١٤.

٢٩ – ماركواند، "حوارات مع أمريكيين بارزين" ، ص ١٢.

٣٠ – سعيد، "ضائع بين الحرب والسلام"، ص ١٢.

٣١ – سعيد ، "لن يسكتني".

٣٢ – خاليدي، "إدوارد و. سعيد والفضاء الأمريكي العام"، ص ١٦٧. من أجل المقالات، انظر هيرست، سفيه فى غزة"، هوكستادار، "في غزة، جلب السلام فقط الفقر"، و"الحياة الليلية تتأرجح حيث يسود العنف".

٣٣ – سعيد، "آمال الفلسطينيين الآن (١٩٧٩) ، ص ٤ وانظر أيضًا "أعباء التأويل والقضية الفلسطينية" (١٩٨٦)، ص ٣٤؛ "الانتفاضة والاستقلال" (١٩٨٩) ، ص٩، ١٢؛ "الدولة الحقيقية تعني العمل". حول بيان صريح عن موافقة سعيد حول حل الدولتين فى عام ١٩٨٧، انظر سياسة التجريد، ص ٢٦٦.

٣٤ – سعيد، "الانتفاضة والاستقلال"، ص ٩.

٣٥ – سعيد، الدولة الحقيقية تعني العمل الحقيقي". انظر أيضًا "حل الدولة" (١٩٩٩)

٣٦ – بوتيغيغ وبوفيه، "مقابلة مع إدوارد و. سعيد، الباوندري ٢ (١٩٩٣) ، ص ١٤، انظر أيضًا أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص ١٢٧

٣٧ – أحمد، فى النظرية، ص ١٧١.

٣٨ – جان محمد، "الدنيوية – بدون – عالم، التشرد – بوصفه – وطنًا" ص ٩٧.

٣٩ – ميتشل، "الرعب البصري" ص ٧ ، ١٥ – ١٨.

٤٠ – بومان، "قصص الأرض الضائعة"، ص ٤١ – ٤. بومان يناقش أيضًا روايتين أخريتين للسرد الفلسطيني لفواز تركي ورجا شهادة، التي تقدم بدائل ممتعة عن سرد سعيد.

٤١ – أمثلة أخرى على نفس النمط من التمييز والأبعاد يمكن أن نجدها فى سياسة التجرد، ص ٢٨٣، ٢٨٤.

٤٢ – حول بعض من تعليقات سعيد عنِ الوطنية، انظر تمثيلات المثقف، ص ١٩ – ٣٣، نقاشه لفنانون فى الثقافة والإمبريالية، والفصل الثالـث، ص ٧٧ – ص٨٢ – ص٨٣ أعلاه

٤٣ – ساليونزكي، "إدوارد سعيد"، ص ١٢٩.

٤٤ – رشدي، أوطان متخيلة، ص ١٦٨، انظر أيضًا مارطواند، "حوارات مع أمـريكيين بارزين: إدوارد سعيد"، ص ١٠.

٤٥ – أوزبورن، "الاستشراق وما بعده" ، ص ٧٦.

٤٦ – أوزبورن، "الاستشراق وما بعده"، ص ٧٦.

٤٧ – غريقين، "الأيديولوجيا وتشويه التمثيل"، ص ٦٢٤ – ٥، سعيد، "الرد" على روبرت ج. غريقين ودانيال وجوناثان بوبارين، ص ٦٤٥ – ٦. حول مثال آخر عمـا يبـدو استغلال سعيد غير الواعي لسلطة منصبه فى مركز الحياة الأكاديمية، انظر الفـصل ٣، ص ٩٠–ص ٩١ أعلاه.

٤٨ – سعيد ودوناتو، "تبادل الأفكار عن التفكيكية والتاريخ"، ص ٧٠ – ١.

٤٩ – "طلاب جامعة بيرزيت يقابلون إدوارد سعيد:
http://www.birzeit. Eduourvoice/society/nov/said 1198.htm"

(٣)

بعد الاستشراق: الثقافة والإمبريالية

مقدمة

يمكن القول إن **الثقافة والإمبريالية**، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٩٣، يمثّل تتويجا للكثير من عمل سعيد في السنوات التي تلت ظهور **الاستشراق** عام ١٩٧٨؛ إذ يربطُ كتاباتَه حول فلسطين والشرق الأوسط وتأملاته بشأن دور المثقّف ووظيفته، مع نقده للهيمنة الثقافية الغربية وغيرها من أشكال الهيمنة على العالم غير الغربي التي كان قد بدأها في **الاستشراق**. يتناول كتابُ **الثقافة والإمبريالية** بعضا من الأعمال لكتاب كنسيين بطريقة تؤكد على الوضع المتميّز لهذه الأعمال، وفي الوقت نفسه تكشف عن ملابساتها الإمبريالية. كما يحللّ نماذجَ وأنماطا محددة من المقاومة الثقافية للقوة الإمبريالية ما بعد الاستعمارية على أمل اقتراح نهجٍ بديل لقراءة النصوص الأدبية والتاريخ الاستعماري وترابطها. لقد قال سعيد إنّه فكّر في الكتاب «كتكملة **للاستشراق**»، مضمنا «مقاومة... المثقفين والباحثين الأوروبيين والأمريكيين» استنادا إلى كل من التجارب الشخصية والتاريخية. مع ذلك، قال أيضا إنه حاول أن يترك جانبا مسألةَ الاستعمار الاستيطاني في فلسطين نظرا لأنها كانت مسألة شخصية جدا[١].

بالرغم من هذا، فهناك ترابطاتٌ مهمة بين **الثقافة والإمبريالية** و**الاستشراق** وكتابات سعيد عن فلسطين والحالة في الشرق الأوسط. فاشتمال **الثقافة والإمبريالية** على ثقافة المقاومة ومعارضة الإمبريالية والاستعمار

المحدث يوازي اهتمامَ سعيد المستمّر بالسرد الفلسطيني والحقوق الفلسطينية. وبالمثل، فإصراره على التواريخ المترابطة التي لا يمكن فصمها للمستعمِرين والمستعمَرين، واستكشافه للملابسات الاستعمارية لبعض الروايات الكَنسية(*) يُمكن النَظر إليه على أنه تكملة لـ **الاستشراق**. بيدَ أنّ تحليله للأمثلة الفعلية والنصّية للمقاومة في الماضي والحاضر للإمبريالية يتجاوز نطاقَ العمل السابق، كما يشير هو (**الثقافة والإمبريالية**، ص *xii*). أما الأسفار الجديدة الأخرى المهمة فتشمل نموذجَ سعيد للثقافات بوصفها هجينة بشكل لا مناصَ منه، ونموذجه من القراءة الطباقية كبديل للإسراف في «*خطاب اللوم*» للمستعمَرين سابقا وكذلك للنزعة المحافظة أو الإمبريالية المُحدثة للنقد الأدبي التقليدي الجمالي بشكلٍ خالص (ص ١٩). وأخيرا، هناك محاولته لتصور أنماط جديدة من المعرفة وطرق جديدة من التفكير من أجل تحدّي ما يراه السيطرة الأمريكية الإمبريالية المُحدثة على العالم المعاصر.

وعموما فكتابُ **الثقافة والإمبريالية** أكثرُ تماسكا ووضوحا منهجيا واتساقا من **الاستشراق**، على الرّغم من أنّه أيضا أقلّ مغامرة وصعوبة من الناحية النظرية وكذلك أقلّ ابتكارا. وفي الواقع، أطلقت عليه ماري لويز برات الكتاب «اللاتنظيري بشكلٍ واضح»، في حين قال جوناثان أراك بأنه ليس سردا ولكن «مجموعة مفتوحة من التباينات بشأن موضوع ما»(٢). وهذا هو الحال، ربما، فإلى حد ما نطاق العمل، على الرّغم من أنه كبير، لكنه أقلّ ضخامة من **الاستشراق**. العوامل الأخرى التي تُسهم في تماسك الكتاب هي التحديد الواضح للنطاق الزمني وللإطار المرجعي للمنطقة الجغرافية، والتركيز الثابت على الرواية كمركز للتحليل وكذلك الخط الزمني القوي،

(*) الأعمال الأدبية الكنسية هي تلك الأعمال العظيمة الخالدة والمكرسة في التقليد الأدبي والتي أصبحت معيارية، بمعنى نموذجية، مسرحيات شكسبير مثلا يمكن أن نطلق عليها صفة الأعمال الكَنسية. المترجمة

على الأقلّ حتى الفصل الأخير. علاوة على ذلك، فالمنظور الواسع الذي قُدّم في المقدمة والفصل الأول يؤطر المناقشات اللاحقة للنصوص الفردية، كما أن مقاطع الإيجاز والتوليف أيضا تساعد في بناء حجة الكتاب. والاستثناء الوحيد لذلك يمكن رؤيته في الفصل الرابع الأخير، الأقل وضوحا واتساقا (ص ٧٩-٨٠ أدناه)، هناك أيضا اختلافاتٌ مهمة أخرى بين **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية**. في الأخير يحاول سعيد أن يشمل، أو يذكر على الأقل، بعضَ العناصر التي كان قد استبعدها سابقا. فيذكر عواملَ الجندر والطبقة بوصفها عناصرَ تؤثر على العلاقة بين الثقافة والإمبريالية . كما يعدّل بعضا من تصريحات **الاستشراق** الأكثر جدلا حول استحالة وجود تمثيل حقيقي، والعلاقة بين العمل الفردي أو المؤلف والإمبريالية، والعنصرية الحتمية لأيّ من ساكني القرن التاسع عشر من أوروبا وهلم جرا (**الاستشراق** ص ٢٠٤،٢٧٢-٣). ربما من الحتمي، أن **الثقافة والإمبريالية** قد أثبت أنه كتابٌ أقلّ ابتكارا وتأثيرا من **الاستشراق**؛ فقد أدّى هذا الأخير دورا رئيسيّا في تطوير حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، لكن **الثقافة والإمبريالية** يطلب أن ينظر إليه باعتباره جزءا من هذا الحقل، وردا على بعض الأعمال الأخرى التي يمكن القول بأن **الاستشراق** ألهمها بشكلٍ كبير. يمكن النظر إلى الإشارات في **الثقافة والإمبريالية** لأعمال لماري لويز برات، وبيتر هولم، وهومي بابا، وباربارا هارلو وغيرها دلالة على الترابط بين عمل سعيد وأعمال غيره من الكتاب.

سيركز هذا الفصل أولا على المواضيع الرئيسية في الكتاب وإطاره المنهجي، وخصوصا استخدام سعيد المتناقض على ما يبدو لـ ت.س. إليوت مع فرانز فانون، وريموند وليامز مع ميشال فوكو . ثم سوف يحلل المكونات الثلاثة لبحث سعيد عن طريقة ثالثة لمقاربة العلاقة بين الثقافة والإمبريالية. فهناك النوايا والعناصر المتطرفة في عمل سعيد، تفضيلاته وأولوياته

المحافظة المتباينة، والأسلوب البديل من القراءة والتفسير الذي يقدّمه. أخيرا، سوف يُدرس **الثقافة والإمبريالية** باعتباره تجسيدا لوجهات نظر سعيد عن المثقف المعارض.

لمحة عامة

يحددّ سعيد في مقدمة **الثقافة والإمبريالية** أهدافَ الكتاب، ويلخّص العديد من أفكاره الرئيسية. ويذكر بإيجاز الروابط بين الثقافة والإمبريالية، والمعاني المزدوجة للثقافة كحقل مستقل من النشاط وبكونها، بعبارة ماثيو آرنولد، «أفضلَ ما عُرِف وما تم التفكير فيه». ويلاحظ مركزية السرد بالنسبة لهذه الفرضية (**الثقافة والإمبريالية**، ص *xiii*)، ويؤكد على أنّ الأعمال التي تم تحليلها، أولا، جديرةٌ بالدراسة فى حد ذاتها، ولكن أيضا يمكن فهمها بشكلٍ كامل فقط من خلال علاقتها بالإمبريالية (ص *xv*). إنّ صياغة سعيد للعلاقة بين الكُتّاب وأوساطهم التاريخية والاجتماعية يرجع إلى مصادر مثل فوكو دون الانخراط بشكل صريح فيها، وبالتالي تجنب بعض المشاكل النظرية **للاستشراق** (انظر ص٨٠- ص٨١ و ص٨٥-ص٨٦ أدناه) . يركز سعيد على أوجه التشابه بين الثقافة والإمبريالية فيما يتعلق ببريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، على الرغم من أنه يميّز أيضا بينها (ص *xxv*، وص ٩، ٣٥٠، ٣٥٢)، مضيفا أنه هو نفسه لديه تجربة شخصية مع كل من هذه الإمبراطوريات الثلاث (ص *xxvi*).

وبعد أن حدد أهداف الكتاب، يبني سعيد إطاره من الأفكار الذي يضع فيه تحليلات لأعماله المختارة. ويستخدم مقالة ت. س. إليوت الرئيسية، "التقليد والموهبة الفردية"،طريقة لربط الماضي والحاضر، ويقدم فرضيته

الأساسية أن الثقافة العظيمة في القرن التاسع عشر قد دعمت هذا المشروع الإمبريالي (ص١٢). إن فكرة القراءة الطباقية للتاريخ تُلهم "تجاربا متفاوتة"، حيث يشرع سعيد للمرة الأولى في قراءة كهذه لنصين معالجا غزو نابليون لمصر: كتاب جان باتيست-جوزيف فورييه **مقدمة عامة لوصف مصر** و**عجائب الآثار** لعبد الرحمن الجبرتي[٣]. إلا أنه، وقبل القيام بذلك، يطرح نقطة منهجية مهمة حول استخدامه لكلمة «التجارب» في عنوان هذا القسم. ويشير إلى أن ذلك لم يكن القصد منه تجنب مشكلة الأيديولوجيا، وإنما لتعزيزها، حيث إن التجربة ليست مباشرة دائما، وليس هناك «منظور أرخميدي» للتاريخ أو الثقافة بالنسبة للناقد (ص ٣٧)[٤]. يقترح نسخة مسيّسة من الأدب المقارن كمنهج جديد لموضوعه، ويرى أنها بطريقة ما استمرارا لخط المعارضة للتقاليد الإنسانية العالية للأدب المقارن في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. لدى سعيد احترام كبير لهذا التقليد، على الرّغم من أن لديه بعض التحفظات حول انخراطه الحتمي في الإمبريالية (ص ٥٠-٦). ويرى نفسه كجزء من مجتمع من «المثقفين والأدباء والنقاد العلمانيين» (ص ٦٥)، الذي واجبه التحدث بوضوح عن الماضي الإمبراطوري، والحاضر الإمبريالي المُحدث والترابط بين الأدب والسياسة بالتعارض مع أولئك الذين يتجاهلون أو يحجبون هذه القضايا.

في «الرؤية الراسخة»، يعود سعيد إلى القرن التاسع عشر، ويبدأ بتتبع تطور الفلسفة الإمبريالية منذ بداية القرن التاسع عشر إلى السنوات الأولى من القرن العشرين، معلقا على تطور العلاقة بين الرواية الإنجليزية والمشروع الإمبريالي في سياق هذا القرن. يتتبع هذه العملية عن طريق خلط التحليلات العامة والخاصة وبالالتفات إلى كل من الإمبريالية والمقاومة ضدها. يربط الأعمال الفردية التي يناقشها مع الفكرة الرئيسية لـ «بنية الموقف والإحالات» للإمبريالية العامة (ص ٧٣)، و يقول إن رواية القرن

التاسع عشر في بريطانيا وفرنسا لم تكن لتتطور كما تطورت دون ظـاهرة الإمبريالية الأوروبية (ص ٨٢). وهذا تعميمٌ كبير بالكاد يمكن إثباته من قبل الكتاب، كما يشير بارت مور- جيلبرت، وبيتر تشايلدز وباتريـك وليـامز، وجون م. ماكينزي جميعهم [٥]. أما الأقسام الأخرى من الفصل الثاني الطويل فهي من نوعين: أولا، هناك دراسات الحالة للأعمال الفنيـة التـي تُظهـر فرضية سعيد العامة حول الترابط بين الإمبريالية والأشـكال الثقافيـة مثـل الأدب والأوبرا، على سبيل المثال تحليلات **روضة مانسفيلد**، و**عايدة**، و**كيم**، وقصة كامو القصيرة "الزانية". ثانيا، هناك مقاطع من التوليف تتعامل مـع تطور الخطابات الثقافية للإمبريالية في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين. يوضح كل من التحليلات المحددة ومقاطع التوليف «بنية الموقف والإحالات» التي يعتبرها سعيد كامنة وراء العلاقة بين الثقافة والإمبريالية. هذا المفهوم، الذي يستمد الإلهام من فكرة ريموند وليامز عن «بنية الـشعور»، أساسـي بالنسبة لسعيد وسيتم مناقشته بمزيد من التفصيل أدناه (انظر ص ٨٤-٨٥) .

وبالانتقال إلى "كامو والتجربة الإمبريالية الفرنسية" ينهـار الترتيـب الزمني العام للمادة. ففي مناقشته لعمل كامو ينتقل سعيد إلى منتصف القـرن العشرين، ليعود مرة أخرى، في القسم الأخير من الفصل الثاني، إلى أوائـل القرن العشرين مع مقالته "ملاحظة حول الحداثة". وكما حدث فى المقـاطع حول **عايدة** و**كيم**، نجح التحليل لكامو في الربط بين الثقافة والإمبريالية مـن خلال إظهار الروابط بين التحليل النصي، والحقائق السياسية والاقتـصادية لحياة المؤلف وتاريخ البلد المستعمَر (ص ٢١١-٢٤). يختتم سعيد بتعليقـه على «الضياع والحزن» و«الحيوية السلبية» لروايات كامو. ويجـادل بأنـه، حيث إن عمل كامو يتميز بالتناقض بين ولائه لفرنسا وتفهمه وتعاطفه مـع الجزائريين بوصفهم شعبا، لكن لا شعبا يطالب بالاستقلال، «تبدو قيوده معيقة بشكـل غير مقبول» (ص ٢٢٤). ومن الجدير بالذكر أن سعيد ينتقد فيردي

وكامو وكيبلينغ لتورطهم في العملية الإمبراطورية، مع ذلك، فلا يبدو أنه يجد السعادة التعويضية في أعمال فيردي وكامو كما يجدها في عمل المؤلف الإنجليزي(٦).

إن القسم الأخير من الفصل الثاني، "ملاحظة حول الحداثة"، هو الأكثر انضغاطا، وعلى الأقل في البداية، يبدو الترابط الذي يؤسسه سعيد بين الحداثة والإمبريالية الأوروبية غامضا نوعا ما. يقارن سعيد الحداثة بـ «خيبة الأمل الساخرة» في الاتجاه السائد في الرواية في القرن التاسع عشر ويقارن ذلك مع «عدوى الإثارة» من التجربة الاستعمارية عبر سرد الرحلات في أواخر القرن التاسع عشر وروايات المغامرة. وعلى وجه التحديد، يقارن هذا النمط الأخير مع القلق الحَداثي لسرد كونراد، فورستر، ومالارو، ولورنس، وإليوت، ييتس وجويس، ويرى أن للقلق مصدرا إمبرياليا (ص ٢٢٦-٩). وبعد أن حدد، بشكل بياني إلى حد ما، المصادر الإمبريالية للقلق الحداثي، يُحدد سعيد ثلاثَ استراتيجيات في النصوص الحداثية للتعامل معها: استخدام البنية الدائرية، والجِّدة في التجاور بين شذرات مختلفة، والأشكال، والأنماط، وسخرية الشكل بوصفه المصدر الوحيد للوحدة في الواقع.

إن المعالجة الكاملة للحداثة والإمبريالية وجيزة بحيث إن أي حكم يجب أن يكون معلقا، لأن الافتقار لأي استكشاف نظري أو عملي مُفصّل للأفكار يعني أنها تبدو كتكهنات مثيرة بدلا من كونها أيضا إظهارا مقنعا. ومن الملاحظ أن تحليل سعيد لا يعير حتى الآن أي اهتمام لعوامل الجندر أو الطبقة، باستثناء تحليله لـ **روضة مانسفيلد**. لكنّ الجندر عاملٌ رئيسي في كل هذه الأعمال؛ فبطلةُ رواية أوستن امرأةٌ شابة، وأوبرا **فيردي** سميّت على اسم أَمة، وبطلة القصة القصيرة التي كتبها كامو هي زوجة مستعمِر، وفي **الطريق إلى الهند** موضوع الاغتصاب من صلب العمل. وفي حين يَشمل

سعيد بدقة الإشارة إلى الطبقة والجندر في مقاطعه من التوليف والمناقشة العامة، لا يتم إدماج هذه العوامل في التحليلات المفصلة للأعمال الفردية بأية طريقة ذات مغزى(٧) .

ينتقل سعيد ثانيا إلى"المقاومة والممانعة " للإمبريالية. يبدأ هذا الفصل بمناقشة المقاومة وحركات التحرر بين الحربين العالميتين الأولى والثانية وبعدهما، ويوضح بعد ذلك بعضَ النقاط العامة من خلال تحليلاتٍ لعمل م.ي. فورستر **الطريق إلى الهند** وأعمال لجيد ومالارو هنا، كما في أماكن أخرى، يتم التركيز على الثقافة والإمبريالية البريطانيتين، وتُحال التجربة الفرنسية إلى المرتبة الثانية. كما يُناقش عملُ ييتس بشكلٍ مطول نوعا ما، ويتناول بقية الفصل ظهور روايات الممانعة وموضوعاتها، والتي ترتبط برؤى بديلة للتاريخ ووجهة نظر تكاملية للمجتمع البشري والتحرير بدلا من الرؤية القومية الضيقة. يطرح مفهوم القومية مشاكل لسعيد؛ فمثل كفانون، يرى أنّ القومية مرحلة انتقالية أساسية في التطور من النمط السياسي الرئيسي للمقاومة للإمبريالية إلى النمط الأيديولوجي الثاني الذي يؤدي إلى إنشاء دولٍ جديدة (ص ٢٥٨). ومع ذلك يعارض سعيد القومية عندما تكون «إقصائية»، ويدعو إلى أن تكون ذاتية النقد ويثني على أولئك الكتاب مثل س.ل.ر جيمس، ونيرودا، وطاغور، وفانون، وكابرال، الذين قوميتهم من النوع الأقل إقصائية وأبسط (ص ٢٦٣-٤).

تتخذ مقالة "ييتس وفكفكة الاستعمار" من ييتس نموذجا للشاعر الوطني والقومي المعارض للإمبريالية. إنّ وضع ييتس في سياق القومية الإيرلندية يسبب عودة سعيد إلى المشاكل الناجمة عن التعاون بين ما يسميه فانون البرجوازية الوطنية والقوى الاستعمارية وتلك الناجمة أيضا عن «الطبيعة الأبوية» من معظم رؤى القومية (ص ٢٦٨-٧٠). يُنظر للمقاومة الثقافية

المناهضة للإمبريالية على أنه يترتب عليها الأولوية الجغرافية لـ «استعادة وإعادة تسمية وإعادة السكن في الأرض» (ص٢٧٣). يُذكر ييتس جنبا إلى جنب مع نيرودا وسيزير وفايز ودرويش كونه يجسد حالة مثيرة للاهتمام بشكل خاص للكاتب الذي سعى إلى إعادة خلق، ليس فقط الأرض، ولكن الأبطال والأسطورة واللغة لإيرلندا في شعره. وكما أشار مور-جيلبرت، فييتس خيارٌ إشكاليٌ باعتباره شاعر مناهض للإمبريالية، نظرا للغموض في موقعه وولاءاته[٨].

في"رحلة نحو الداخل وظهور المعارضة"، يركّز سعيد للمرة الأولى على أعمال أربعة كتّاب من الأطراف: س.ل.ر جيمس وجورج أنطونيوس، من جيل واحد من الباحثين، وراجانيت جوها وس.هـ. ألتاس، من جيلٍ آخر (ص ٢٩٥-٣١٣). هؤلاء الكتاب الأربعة، وبشكل أكثر تحديدا أعمالهم، **اليعاقبة السود**، و**الصحوة العربية**، و**قاعدة الملكية للبنغال** و**أسطورة الأمة الكسولة**، اتُخذوا كأمثلة على ما يدعوه سعيد "الرحلة نحو الداخل". وهذا ينطوي على «التمدد نحو المركز الميتروبولي لحركات الجماهيرية على نطاق واسع» في شكل «عمل بحثي مناهض للإمبريالية قام به كتّاب من أطرافها هاجروا إليها أو هم في زيارة للمركز الميتروبولي» (ص ٢٩٤). إنّ مقارنة سعيد لجيمس وأنطونيوس مع جوها وألتاس تكشف عن رأيه في تطور الكتابة المناهضة للإمبريالية في الفترة من منتصف القرن العشرين إلى أواخره. وفي حين يجادل بأنّ الأعمال الأربعة هي أمثلة عن أدب المقاومة للإمبريالية، فإنه يبدو وكأنه يفضل خطوط السرد القوية لجيمس وأنطونيوس على السخرية والشك التأويلي الذي يميّز جوها وأعمال ألتاس الأكثر تخصيصا (ص ٣١١-١٢). ويلاحظ برات أيضا حنينَ سعيد التفضيلي للكاتبين السابقين، ويعزو ذلك جزئيا إلى حقيقة أنهما يوّلفان بين التقاليد الثقافية الغربية و«الأصلانيّة»[٩].

في القسم الأخير من الفصل الثالث، يستمر التركيز على الأطراف وتحديدا على كتاب فرانز فانون **بؤساء الأرض** بوصفه نصّا محوريا في أدب المقاومة. فالسرد هو مرّة أخرى قضية محورية. يجادل سعيد بأن حقيقة أن السرد التقليدي محوري بالنسبة للإمبريالية يعني أنه لا يُمكن أن يُسيطر عليه بواسطة القومية دون إشكالية ويجب بدلا من ذلك أن تحل محله «الترابطات غير السردية الجانبية بين الناس الذين فصلتهم الإمبريالية إلى قبائل، وروايات، وثقافات مستقلة» (ص ٣٣٠). هذا لا ينبغي أن يُؤخذ على أنه يعني أن سعيد يرى أن كل السرد تشوبه ارتباطاته بالهيمنة الإمبريالية. فكما تُظهر مناقشاته لفانون في **الثقافة والإمبريالية** وكتاباته حول فلسطين، إنه يعتقد أيضا بإمكانية السرد المضاد، أي السرد الذي يُستخدم كأداة للتحرر وتأكيد الذات من قبل الذين ظُلموا واستُعمروا سابقا [١٠].

يختلف الفصل الأخير من **الثقافة والإمبريالية** عن تلك الفصول التي سبقته بعدّة طرق. فأولا، إنه يولي اهتماما أقل للأعمال الأدبية واهتماما أكثر للأحداث السياسية مثل حرب الخليج. ثانيا، يختفي نموذجُ التسلسل الزمني بشكل أكثر أو أقل تماما، وثالثا، فحجته أقل وضوحا وتماسكا، ونبرته أقل لطفا وتناغما. في مقابلة عام ١٩٩٣ مع جوزيف أ. بوتيغييغ و بول أ.بوفيه، يُفسّر سعيد التغير في نبرته بالقول بأنه خلال كتابته الفصل اكتشف أن لديه مرضا مزمنا في الدم وكان قلقا بشأن عدم الانتهاء من الكتاب، مضيفا أنه كان أيضا مصابا بخيبة أمل جدا حول الوضع السياسي، خصوصا محادثات مدريد للسلام[١١]. يندد سعيد بحماسة بالسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط وأماكن أخرى، وبفشل المثقفين الأمريكيين بمعارضة سياسات حكومتهم الإمبريالية المُحدثة، وأخيرا فشل الأكاديميين الإنسانويين الغربيين في الانخراط بالعالم الحقيقي بدلا من العوالم الخلفية النظريّة النائية البحتة التي يسكنونها. وهذا في الجزء الأول، يقدم الجزآن الثاني والثالث تحليلاتٍ للنظام

السياسي والثقافي للإمبريالية الأمريكية المُحدثة واقتراحاتٍ بشأن الكيفية التي يمكن أن تتم معارضتها بها، وفي نهاية المطاف، التغلب عليها. هناك الكثير من المواضيع والأفكار في الفصل الأخير من **الثقافة والإمبريالية** التي تربطه على حد سواء بكتابات سعيد حول السياسة ومناقشته الأكثر شمولية لدور المثقف. بالإضافة إلى ذلك، فإن التناقضات المحتملة في مقاربته للأعمال الأدبية تبرز بشكل لافت للنظر أكثر من قبل . حيث إن أسبقية الأعمال العظيمة وللأدب الغربي الكنسي تبدو وقد تم إعادة التشديد عليها، في حين أن الكثير من المؤلفات من الأطراف يُنظر إليها على أنها قريبة جدا أو ذات ارتباط مباشر مع المسائل السياسية حتى تكون جديرة بالاهتمام المتواصل بشكل صرف كـأدب.

يرى سعيد الإمبريالية الأمريكية والإمبريالية المُحدثة بكونهما على حد سواء مشابهتين ومختلفتين عن نظيراتهما الإمبرياليتين البريطانية والفرنسية. تُشبهانهما في تبرير ممارسة السلطة عن طريق اللجوء الزائف إلى الشرعية الأخلاقية، ولكنهما تختلفان عنهما نظرا لانفجار تكنولوجيا وسائل الإعلام والمعلومات. يُحلل سعيد دورَ أمريكا في حرب الخليج والشرق الأوسط بشكل عام، وبالنسبة للقرّاء الذين يعرفون كتاباته حول الشرق الأوسط، فالموضوعات مألوفةٌ. كما يهاجم اللامسؤولية والتحريفات في وسائل الإعلام الأمريكية وآثارها على الرأي العام داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، وكذلك دور أمريكا غير المسؤول والانتهازي في سياسة الشرق الأوسط وفشل المثقفين الأمريكيين في تحدي أيّ من هذه الأمور (ص ٣٥٢-٦٧). تصف مقالة "تحدي الأرثوذوكسية والسلطة" الإمبريالية الأمريكية بوصفها قمعية، غير ديمقراطية وفقيرة الثقافة لدرجة كبيرة. ولهذا، يعرض(*)

(*) وردت الكلمة في النص الإنجليزي "*oppose*" وأميل للاعتقاد أنه خطأ طباعي فالسياق يدلّ على المقصود أن سعيد لأجل ذلك يقترح أو يعرض رؤيته، وليس يعارض رؤيته. المترجمة

سعيد رؤيته المعارضة من الإنسانوية الغربية وكذلك تلك المتعلقة الناقد العَلماني. ويجادل بأن للمثقفين دورا يؤدّونه في صياغة أنواع جديدة من البحث في مجال الإنسانيات، ويقتبس مجموعة دراسات التابع وأعمال لصموئيل، وبيرنال، وآخرين كمثال (ص ٣٧٧-٨).

وكما القسم الثاني، فإن القسم الثالث "الحركات والهجرات" يمكن القول بأنه يحتوي ثلاثة أنواعٍ مختلفة من الأفكار. فهناك أولا محاولة لوصف الحالة العالمية المعاصرة، والتي يرى سعيد أنها تتميز بنماذج غير مستقرة من السيطرة والترابط، حيث تجسد كل من النظرية والحياة الواقعية المهجرَ والمنفى. يجد قرّاءُ سعيد حول دور المثقف أنفسهم في موقعٍ مألوف بالنسبة لهم. يأسف سعيد لغياب «المثقف العَلماني العام» كما يتوضح في شخصيات من مثل جان بول سارتر، وريموند ولیامز، ورولان بارت وميشيل فوكو (ص ٣٩٨)، ويدعو لوعي جديد لتغيير الأشياء (ص ٤٠١). وأخيرا، في خطوة مفاجئة كما في البداية كما يبدو في وقت لاحق تماما في طابعها، يعود سعيد لنصٍ من العصور الوسطى كوسيلة لتصوير رؤيته لمثل هذا المجتمع غير القسري. ويقتبس مقطعا من هوجو قديس فيكتور، وهو راهب في القرن الثاني عشر من ساكسونيا، والذي يجادل فيه بأن «الروح المعطاءة تُثبت حبها لبقعة واحدة في العالم، والقوية يمتد حبها إلى جميع الأماكن؛ والمثاليُ هو من انطفأت جذوة حبّه(*)» (ص ٤٠٧). يُفسّر سعيد ذلك بأنّ علينا أن نعملَ من خلال روابط شخصية ومحددة من أجل عالمية تَحضن ولا تفرّق؛ أي إنه يدعو لتجاوز الحدود الوطنية والتقاليد المنفصلة.

(*) أي بمعنى لا يملك العواطف التي تحدده بمكان معين بل روحه تهيم إلى أبعد من ذلك.

إنّ **الثقافة والإمبريالية** أكثر سهولة من **الاستشراق** ويرجع ذلك جزئيا لكونه نظريا بشكلٍ أقل علانية. ففي حين حاول **الاستشراق** الربط بين المواقفِ الثلاثة التي لا يُمكن التوفيق بينها لفوكو، غرامشي والإنسانوية الغربية وحل مسألة فيما إذا كان يمكن أو لا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل التمثيل الحقيقي، يتجنب كتاب **الثقافة والإمبريالية** مثل هذه المشاكل النظرية. فكل من فوكو وغرامشي أساسيٌّ للإطار الضمني لأفكار الكتاب، ولكن هناكَ انخراطٌ أقل ظهورا بنظرياتهم، والبعد الأدبي والإنساني لنهج سعيد واضحٌ جدا في أسلوبه في استخدام ت.س. إليوت وإلى حدٍ ما، ريموند وليامز. يستخدم سعيد مقالة إليوت، "التقليد والموهبة الفردية" كإطار لمناقشته للترابط بين الماضي والحاضر، في حين أن مفهوم وليامز عن «بنى الشعور» يُشكّل مصدرَ الإلهام لـ "بنى الموقف والإحالات" الخاصة بسعيد. يُقَارن مفهوم فوكو لـ «مجهرية السلطة» بشكلٍ سلبي مع تنظير فانون لعلاقة القوة بين القوى الاستعمارية والدول المستعمَرة (ص ٣٣٥-٦). إن مقالة غرامشي المبكّرة "بعض جوانب القضية الجنوبية" هي مصدر لأحد دوافع سعيد الرئيسية: تحليل الثقافة والإمبريالية بمصطلحات جغرافية ومكانية، وكذلك تاريخية وزمنية (ص ٥٦-٩).

إنّ الافتقار لوجود مناقشة نظرية صريحة في الكتاب لا يعني أن الإطار المنهجي **للثقافة والإمبريالية** بالمجمل غير إشكالي. ففي حين يوفر ت. س. إليوت نقطة مرجعية أساسية، ومن ثم كذلك يفعل فرانز فانون، خصوصا كتابه **بؤساء الأرض**، فإن ت. س. إليوت وفرانز فانون ثنائي مستبعد، ويُعرضان جنبا إلى جنب مع ريموند وليامز وميشيل فوكو. يجمع سعيد بين عناصر من أفكار جميع هؤلاء الكتاب من أجل بناء نهجه المميز.

ويخلط مثالية إليوت مع الراديكالية السياسية لفانون، ويجد بعض من أفكار وليامز وفوكو لا غنى عنها كنقاط انطلاق لنموذجه الخاص، حتى وإن فشلوا في الأخذ بعين الاعتبار الإمبريالية في تحليلاتهم للثقافة والتاريخ الإنجليزي أو الأوروبي.

ت. س. إليوت والعلاقة بين الماضي والحاضر

بالنسبة لسعيد، النص المفتاحي في عمل إليوت هو "التقليد والموهبة الفردية" [١٢] ولا سيّما مفهوم «الحس التاريخي»، وأهميته للكاتب الفردي. بالنسبة لإليوت، فالتقليد هو قيمة إيجابية بالمجمل يحتاجِ الكاتب لامتلاك الوعي بالترابط والتأثير المتبادل للماضي والحاضر. يُطوّر إليوت هذه الأفكار بشكلٍ خالص بالإشارة إلى الأعمال الأدبية، ولا سيما صورته الشهيرة عن التقليد الأدبي باعتباره «نظاما مثاليا» من المعالم الأثرية يُشيد سعيد بمفهوم إليوت عن التقليد كمصفوفة تربط بين أعمال الكتاب الفرديين. ويرى بأن توليفة «إليوت من الماضي والحاضر والمستقبل... مثالية»، وأنها تستبعد «النزاع» الذي لا مناص منه عند تأسيس تقليد أو تراث أدبي مكرّس. يُركز سعيد بشكل خاص على فكرة إليوت عن «الحس التاريخي»، والتي يعيد التعبير عنها بمقولة «أن كيفية صياغتنا أو تمثيلنا للماضي تصبغ فهمنا ووجهات نظرنا للحاضر»، ولكنه يعطي مثالا بعيدا عن نموذج إليوت الأدبي والمثالي. يحاجج سعيد أن حرب الخليج ١٩٩٠-١٩٩١ تُفهم أفضل إذا ما تمّ النظر إليها على أنها صراعٌ ليس فقط بين دولتين ولكن أيضا بين تاريخين، كل منهما له ضروراته الإيديولوجية الخاصة به . وبالنسبة للعراق مثّلت حرب الخليج محاولة لتقويم أخطاء العرب، ولا سيّما «الوعد غير المُحقق وغير المُنجز باستقلال عربي»، والذي تمت خيانته من قبل الغرب وآخرين؛

بالنسبة للولايات المتحدة كانت الحرب دفاعا عن الحرية والديمقراطية (ص ٢-٣). إنّ مثالَ سعيد هنا واقتراحَه أنّ فكرةَ إليوت مفيدةٌ بشكلٍ خاص فيما يتعلق بظاهرة الإمبريالية كليهما يدعو للمفارقة التهكميّة، حيث إنها بالضبط الأبعاد السياسية والإيديولوجية للتاريخ هي التي تم استبعادها من نموذج إليوت التجريدي والمثالي. فكما يلاحظ كل من بوجوميل جيساويكي وف.ي. موديمبي «فلا شيء أفضل يُعبّر عن الغموض الضروري في أسلوب سعيد من الجانب الملحاح في لجوئه لنموذج إليوت»[١٣]. أمثلةٌ أخرى على تسييس سعيد لإليوت تتصل بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والتي يرى فيها سعيد عواقبَ الإمبريالية في القرن التاسع عشر. فعلى الرّغم من أنَّ الفترة الاستعمارية قد انتهت، فآثارها تبقى، سواء بالنسبة للحكّام السابقين وأيضا للذين حكموهم (ص ١١). وبالمثل، يسأل سعيد، فيما يخصّ الإمبريالية الأمريكية المعاصرة المُحدثة، فيما إذا كانت لا تُكرر التجارب السابقة للقوى الإمبريالية الأوروبية (ص ٦٤-٥).

فانون: من الإمبريالية إلى التحرر

وهكذا يساهم إليوت برؤية مثالية أدبية عن الترابط بين الماضي والحاضر بالنسبة لإطار عمل سعيد المفاهيمي في **الثقافة والإمبريالية**. وللمزيد من التنظير حول البعد السياسي لهذا الترابط، يتحول سعيد إلى فرانز فانون. يتم استحضار فانون أولا على أنه يمثل «الغضب والاستياء» المُبرّر للشعوب المستعمَرة سابقا (ص ١٢). في الواقع، فإن فانون حاضرٌ في **الثقافة والإمبريالية** في المقام الأول بوصفه مؤلّف **بؤساء الأرض**، وممثلا لفلسفة المقاومة والتحرير. إن تصريح فانون الشهير أنه «بالنسبة للمواطن الأصلاني... فإن الموضوعية دائما تُوجه ضده» اقتُبس مرتين عندما يشرح

سعيد السلطة المشوهة لرؤى الإمبرياليين والأصلايين عن بعضهم بعضا (ص ١٩٦،٣١٢). يستخدمُ سعيد فانون أيضا في واحدةٍ من الأمثلة التي يقدّمها عن القراءةِ الطباقية، حيث يجادل بأن أوستن يجب أن تُقرأ جنبا إلى جنب مع فانون وكابرال (ص٧١). بيدَ أن الأهم من ذلك، أنّ فانون أيضا يؤدي دورا كناقدٍ للإمبريالية والاستعمار الأوروبيين ولخلق الحداثة في الغرب على حساب الشعوب المستعمَرة . يقول سعيد، مقتبسا فانون بموافقة واضحة، «أوروبا حرفيا هي من اختلاق العالم الثالث» (ص ٢٣٧). يقتبس سعيد أيضا من نقد فانون «للبرجوازية الوطنية» ونُخبها المتخصصة، التي حلّت محل الحكم الاستعماري بنوعٍ من الاستعمار المُحدث على أساس الفوارق الطبقية، والتي كانت على حد سواء استغلالية (ص ٢٠، ٢٦٩). وفي تحليل سعيد لييتس، يلعب فانون دورا مزدوجا؛ فهو يُمثّل خطابَ التحرّر مقابل خطاب ييتس عن الوطنية (ص ٢٨٣). بالإضافة إلى ذلك، ففيما يتعلق بييتس، يستدعي سعيد تحليلَ فانون حول كيف أنّ الاستعمار « يُشوه، ويمسخ، ويدمّر» ماضي الشعوب المستعمَرة ويفصل الفرد المستعمَر «عن حياته أو حياتها الفطرية»، وبالتالي تعطيل تشكيل الهوية الوطنية من جيل إلى آخر (ص ٢٨٦).

مع ذلك، إن فانون أكثر أهمية لسعيد وذلك بسبب حُجته أن التحرير يجب أن يلي المقاومة، وأنّ الوعي الوطني يجب أن يحلَّ مكانه الوعيُ الاجتماعي في البلاد المستقلة حديثا (ص٣٢٣). فكما قال هنري لويس غيتس، يؤدي فانون «كسرد سعيد المضاد في حقول النقد ما بعد الاستعماري»[١٤] . فبالنّسبة لسعيد، تُمثل حجة فانون «التحول الثقافي الهائل من مجال الاستقلال الوطني إلى المجال النظري للتحرير»، وبالنّسبة لكلّ من سعيد وفانون، فإن السياسة والثقافة مترابطتان بشكلٍ حتمي. مُقدّما وصفَ فانون عن كيف أن المستوطن الأوروبي يرى وصوله إلى المستعمَرة على

أنّه بداية تاريخ هذا البلد، يُلاحظ سعيد أن «فانون يربط بطريقة اختراقية فتحَ المستوطن للتاريخ مع نظام الإمبريالية عن الحقيقة، والذي تحكمه الأساطير الكبيرة عن الثقافة الغربية» (ص ٣٢٤). يُقدّم هذا التصريح إظهارا لافتا لأسلوب سعيد في **الثقافة والإمبريالية**. يتبنّى سعيد تحليلَ فانون عن الترابط بين السياسة والثقافة ويعبّر عنه بعبارات فوكولدية. تقدم الإشارة إلى «نظام الإمبريالية عن الحقيقة» بشكل مخفي العلاقة بين الثقافة والسياسة، حيث إن «نظام الحقيقة» في نموذج فوكو للخطاب يتكوّن من الافتراضات غير المُعلنة التي تحدد أنواع التصريحات التي يُمكن إطلاقها في كل من السياقات السياسية والثقافية.

في تحليله المطوّل لكتاب فانون **بؤساء الأرض**، يعود سعيد إلى واحدٍ من اهتماماته المركزية: السرد، ويجادل أن كتابةَ سردٍ تقليدي للحركة القومية هو اتباعُ نفس الطريق من السياسة الهويّاتية الذي يُميّز كلا من الإمبريالية والقومية. وبالنسبة لسعيد، ينبغي أن يقرأ عمل فانون على أنّه «سردٌ مضادٌ سري» لسلطة النظام الاستعماري (ص٢٨٣) لأسبابٍ ليس أقلّها قدرته على أن يشمل «سرد متضارب وأنماط تاريخية» مُستمدّة من الانقسامات والصراعات في الحركات القومية (ص ٣٢٨). ويمكن القول بأن سعيد يرى نفسه على أنه يكتب السرد المضاد الذي «تعقيداته وقوته اللاهوياتية» يشعر بأن فانون نفسه لم يستطع أن يجعلها صريحة في نهاية **بؤساء الأرض** (ص٣٣١).

عموما، يقتبس سعيد فانون بقبولٍ، على الرّغم من أنّه يُقدّم أحيانا ملاحظة نقدية. أحد الأمثلة على ذلك هو طريقة رؤية سعيد لاستخدام فانون لبعض جوانب الفكر الأوروبي في الإسهاب في أفكاره. فعندما يناقش إعادة تفسير فانون لهيغل في الوضع الاستعماري، يصف ذلك بأنه «مأساة جزئية للمقاومة» لأنّها يجب أن تعمل مع نظريات المستعمِرين(ص ٢٥٣). وفي مكانٍ آخر، إنّه أقلّ تشاؤما، ويرى استخدام كل من فانون وسيزير للغة

الفرنسية والنظريات الأوروبية بطريقة إيجابية، بوصف ذلك فعل تحدٍ للمستعمِر وباعتباره تأكيدا على الاستقلال (ص ٣٢٣-٥). إنّ قراءة سعيد لـ **بؤساء الأرض** واحدةٌ من الأمثلة القليلة في **الثقافة والإمبريالية** عن الانشغال المستمر بعملٍ لكاتب غير غربي.

وفي إحدى المناسبات، تبدو قراءة سعيد لفانون جدلية أكثر، إذْ يقتبس فانون حين يقول بأنّ مهمةَ الشعوب التي كانت مُستعمرة سابقا، في مرحلة ما بعد الاستعمار، «إعادة تقديمِ الجنس البشريِ إلى العالم، كل الجنس البشري»، ويقول إن هذه المهمة «ستُنفّذ بمساعدة لا غنى عنها من الشعوب الأوروبية، الذين يجب أن يُدركوا أنهم في الماضي غالبا ما انضموا إلى صفوف أسيادنا المشتركين فيما يتصل بالمسائل الاستعمارية». يرى سعيد في ذلك دعوة إلى «قوة عابرة للشخصي والقومي» (ص ٣٢٥). ويقول في الصفحات القليلة اللاحقة بأن «فانون يريد نوعا ما أن يربط الأوروبيّ وكذلك الأصلاني معا في مجتمع جديد غير تخاصمي من الوعي ومناهضة الإمبريالية» (ص ٣٣١). إن هذه التركيبة إشكالية لأنها تَطمس تماما التميّيز الذي قام به فانون بوضوح بين «*الشعوب* الأوروبية» و« *أسيادنا* المشتركين»، أي الطبقة الحاكمة في كل من أوروبا والمستعمَرات (التشديد لي). يميّز فانون بوضوح بين الاثنين، أما سعيد فلا يفعل. إنّه يتجاهل أيضا مناسباتٍ عدة في نهاية **بؤساء الأرض** والتي يرفض فيها فانون أوروبا كنموذجٍ يتوجّب اتباعه لخلق العالم الجديد الذي يتوخاه ((سعيد))(١٥).

ريموند وليامز وميشال فوكو

إذا كان كل من إليوت وفرانز فانون شخصيتين محوريتين، فإن عمل كل من ريموند وليامز وميشال فوكو أُشيد به ووجد ناقصا على حد سواء في

نهاية المطاف. يشيد سعيد في وقتٍ مبكّر من الكتاب بوليامز وفوكو على أنّهما اثنين من المُنظّرين الذين قدّموا نماذجَ «لتطوير الخطابات السائدة والتقاليد التأديبية» التي يرغب في اقتفاء أثرها فيما يتعلق بالثقافة والإمبريالية، على الرّغم من أنّه يلومهما لإهمالها الإمبريالية (ص٤٧). كلاهما ضروريّ لأسلوب سعيد ونهجه. ففكرة وليامز عن «بنى الشعور» أمرٌ أساسي بالنسبة لتحليل سعيد، ويقدّم فوكو أفكارا حيوية من مثل الخطاب والنظام والمراقبة. فكما لاحظ راداكريشنان، إنها الطبيعية الدقيقة لانشغال سعيد بفوكو وآخرين ما يثير[١٦]. وينطبق الشيء نفسه على موقفه من وليامز.

يستمد سعيد مفهومه المحوري عن «بنى الموقف والإحالات» من فكرة وليامز عن «بنى الشعور». إنّ كلا من مفهوم سعيد ووليامز معقدٌ، وإلى حد ما إشكاليّ، ولكن أيضا موحي للغاية .يستخدم وليامز عبارة «*بنى الشعور*» لوصف تغيّر أنماط من الخبرة في مجموعة اجتماعية معينة أو فئة أو جيل أو فترة، ضمن الثقافة البريطانية، عادة الإنجليزية (التشديد في النص الأصلي)[١٧]. معترفا ((أي وليامز)) بأنّ المزج بين «البنية» و« الشعور» تناقضيّ، إلا أنّه يستخدمهما على الرّغم من ذلك ليقترح أن مثل هذه التغييرات هي مسائل، على حد سواء، تنوع فردي و نمط اجتماعي؛ إذْ تتعلق بمشاعر فردية متغيّرة ولذا لا يمكن أن تتساوى مع «مفاهيم أكثر رسمية» مثل "النظرة-العالمية" أو "الإيديولوجية". ومع ذلك فهي أيضا اجتماعية في أنها «مجموعة، ذات علاقات داخلية محددة، في الوقت عينه متشابكة وفي توتر و« تجربة اجتماعية لا *تزال قيد التطور*» (التشديد في النص الأصلي). تؤدّي الأعمالُ الأدبية دورا رئيسيا في صياغة وليامز للمفهوم. ويفسر أنها استوحيت في الأصل من دراسته للنصوص الأدبية، وأن بنية جديدة من الشعور غالبا ما تُرى أولا في «الأشكال والتقاليد» أو «الصور الدلالية» في

الفن والأدب [١٨]. وعلاوة على ذلك، فأمثلة وليامز هي في الغالب أدبية: فأعمال هوبز والمسرحيين في عصر جيمس[*] مثل وبستر وتورنير، وروايات من أربعينيات القرن التاسع عشر، أو الكتّاب الشباب من ثلاثينيات القرن العشرين كلها دُرست لتوثيق بنى الشعور في حقبتهم[١٩].

يُوسّع سعيد مصطلح وليامز من خلال إعطائه أبعادا جغرافية وسياسية. وعلى الرّغم من أنه يعتبر وليامز «ناقدا عظيما»، والذي منه تعلّم الكثير، لكنه لا يمكنه أن يفهم كيف يمكن لوليامز مناقشة رواية ديكنز **دوبي والابن** وأربعينيّات القرن التاسع عشر دون الإشارة إلى ممتلكات وعلاقات الإمبريالية البريطانية (ص ١٤)[٢٠]. ويوضّح أن عبارته «بنى المواقف والإحالات»، تشير إلى كلٍ من الحقائق الجغرافية للإمبريالية البريطانية والفرنسية والأمريكية وأيضا لجملة «ريموند وليامز المبتكرة «بنى الشعور». يعرّف سعيد «بنى الموقف والإحالات» الخاصة به بأنها «الطريقة التي تظهر بها بنى الموقع والإحالات الجغرافية في اللغات الثقافية للأدب والتاريخ أو الإثنوغرافيا[**]، تارة بشكلٍ تلميحي وأحيانا بطريقة مبيّتة بعناية، عبر عدة أعمال فردية لا ترتبط بخلافٍ ذلك ببعضها بعضا أو بإيديولوجية رسمية «للإمبراطورية». تُفسّر العبارة بالصلة بروايات القرن التاسع عشر الإنجليزية. في الكثير من هذه، يجادل سعيد، أنّ ««الفضاء القوي والمرغوب اجتماعيا» يقع في «المركز الميتروبولي الإنجليزي أو الأوروبي»، وأنّه مرتبطٌ «بعوالمَ بعيدة أو طَرفية... يُنظر إليها على أنّها مرغوبةٌ ولكنّها خاضعة». مع هذه الإحالات الجغرافية تأتي مواقف معيّنة «حول الحكم أو السيطرة والربح والتطوير والملائمة»، التي تتطور من القرن السابع عشر

(*) نسبة لعصر الملك جيمس الأول ملك إنجلترا في القرن السابع عشر. المترجمة

(**) علم وصف الأعراق البشرية. المترجمة

إلى نهاية القرن التاسع عشر. ومثل وليامز، يعتمد سعيد على الأعمال الأدبية ليُسهب في فكرته، وكوليامز، يشير إلى أنّ منظومة واحدة معينة من بنى الموقف والإحالات هيمنت في القرن التاسع عشر، وهي منظومة الإمبراطورية. ومثل وليامز، يرى سعيد الاختلاف الفردي ضمن النمط العام، ويرفض أي فكرة أنه كان هناك «تصميم مسبق (شبه تآمري) » تم استغلاله من قبل الكتّاب (ص ٦١).

إنّ مقاربة سعيد لوليامز فيما يتعلق بـ «بنى الشعور» نموذجية في مقاربته على مدى **الثقافة والإمبريالية**. إنه كثيرا ما يشير إلى تعليقاته على نص معين فقط ليعدّل ما يقول بحيث يتحول النهج تماما. فعلى سبيل المثال، في مناقشته لتحليل وليامز **لروضة مانسفيلد** يخالف بشكلٍ جوهريّ تأكيد وليامز أن الرواية معنية بفئة طبقية واحدة فقط. على العكس من ذلك، يبيّن كيف أنّ نمط حياة عائلة بيرترامز لا يتوقف على عمل فاني برايس وعائلتها فقط ولكن أيضا على عمل العبيد في أملاك أنتيغوا (ص ١٠٠-٦). وعلى الرّغم من أن سعيد يشير إلى وليامز، ليس بشكل فجائي، في كثير من الأحيان في تلك الأجزاء من الكتاب التي تعالج الملابسات الإمبريالية للأعمال الأدبية الغربية مما كان عليه الأمر في تلك الأجزاء التي تحلل المقاومة للإمبريالية، فهناك استثناءٌ وحيد. في نقاشه لما يُسميّه «الرحلة نحو الداخل»، يشير سعيد إلى كتاب **الثقافة** لوليامز، وتحديدا إلى الفصل المتعلّق بـ «التشكيلات». سعيد مهتمّ بشكلٍ خاص بتعليقات وليامز على الدور الذي لعبه المهاجرون في خلق تشكيلات «جديدة [طليعية] دولية أو شبه وطنية... في المركز الميتروبولي الأوربي»، ويقول إنّ فرضيةَ وليامز تحتاج إلى أن تُوضع «في السياق التاريخي للإمبريالية ومناهضة الإمبريالية» بحيث يمكنها توضيح الوضع الذي يرغب في تحليله (ص ٢٩٤). وهذا في الواقع ما كان سعيد يقوم به على مدى الكتاب.

وكما وليامز، فإن أفكار فوكو أساسيّة بالنسبة لـ **الثقافة والإمبريالية.** فأفكارُ الخطاب، ومجالات المعرفة التخصصية والأنواع المختلفة من المراقبة هي جزء لا يتجزأ من طريقة سعيد في التفكير والتي تبدو على أنها أمر مفروغ منه عوضا من مناقشتها بشكل صريح. وهكذا في تعليقه على «المجال و*السلطة*»، و«الطاقة الإبداعية العظيمة» للآثار الثقافية للمواقف الإمبريالية، يلاحظ سعيد أن «أفكار فوكو حول *الخطابات*، جديرة هنا» دون المزيد من التعليق (ص١٣٢، التشديد في النص الأصلي). يُربط تحليلُ فوكو للانتقال من «السياديّ» إلى المراقبة الإدارية» في **أدب وعاقب** بالسياسة الإمبراطورية البريطانية في الهند في القرن التاسع عشر، وعلى الأخص في أعمال السير هنري ماين حول القانون (ص ١٩٨-٩). وبالمثل، فإن مفهوم فوكو لـ «المعارف المُسخّرة» يُستوحى مع الإشارة إلى الأدب المعاصر والتراث المعرفي من العالم ما بعد الاستعماري (ص ٢٩٣). يُستخدم عمله عن الأنظمة التخصصية ليُفّسر التحدي لـ «مبدأ التطويق» الذي مثلته حركات الاحتجاج الجماهيرية المعاصرة مثل *الانتفاضة* الفلسطينية (ص ٣٩٦). في مقطع نحو نهاية الكتاب يقارن سعيد فانون وفوكو، ويقصي الأخير كدليل كافٍ لتحليل الروابط بين الثقافة والإمبريالية حيث إن عمله يركز أكثر فأكثر على «البنية الفيزيائة الصغيرة للسلطة» وتجنّبَ النظر إلى مجتمعات بأكملها، وأخيرا ترك كل من المقاومة والسياسة وراءَه (ص ٣٣٥-٦).

في مكانٍ آخر، فإن تأثير فكر فوكو يمكن أن يُدرك وراء الكثير من الكتاب، ولكن سعيد يتجنب القضايا المعقدة لحالة العمل الفنيّ الفردي، والتمثيل وأهمية المؤلف الفردي التي أثبتت أنها إشكالية للغاية في **الاستشراق** وهكذا، فعندما يشدد تركيزه على الأعمال الفردية في المقدمة، فإن سعيد يعني أنه لا يعتقد «أن الكتاب محكومون ميكانيكيا بالإيديولوجية، والطبقة،

أو التاريخ الاقتصادي» ولكنه يعتقد أنهم بشكل كبيرٍ في «سياق تاريخ مجتمعاتهم» (*xxiv*). تتجنب هذه الصياغة بعناية الصياغات المتناقضة التي اضطر إليها سعيد في **الاستشراق** عندما حاول التوفيق بين إليوت ووجهات نظر فوكو عن العلاقة بين الفرد الكاتب، والعمل والمجال الاستطرادي (**الاستشراق**، ص٢٧٣، وانظر الفصل ١). يؤكد سعيد، في **الثقافة والإمبريالية**، وفي سياق مناقشته لعالم ما بعد الإمبريالية في الفصل الأول، على الملابسات السياسية للتمثيلات الثقافية، ويشجب الفصل بين مجالات السياسة والثقافة (ص ٦٦-٧). إن هذه القضية الشائكة لقيمة حقيقة التمثيل لا يتم التطرق إليها، لكن مسألة حالة العمل الفني الفردي تثير نقاشا موسعا أكثر. يُعرّف سعيد الرواية «أولا كجهد روائي وثانيا كموضوع تمّت قراءته من قبل جمهور»، ويتابع بربط الأعمال الفردية الروائية بروايات أخرى وبمجتمع القراء وبكتّاب آخرين، لكنّه يصرّ على أن الروايات ليست بإرهاصات اجتماعية بحتة ولا بعملٍ عبقري فقط (ص ٨٧). ويجادل من أجل مكانةٍ وسطية تحاول تغليف كلٍ من الأبعاد السياسية والاجتماعية للروايات وحقيقة أنها أعمال جمالية في المقام الأول. ويتجنب السؤال النظري عن الكيفية التي بها على وجه التحديد يتشابك السياسي والجمالي، على الرغم من أن تحليلاته المُفصّلة للأعمال الفردية تقدم إيضاحاتٍ عملية مثيرة للإعجاب عن الترابط بين الاثنين.

البحث عن بديل

يمكن القول إن **الثقافة والإمبريالية** يُظهر، ربّما بشكل أوضح من أي من كتب سعيد الأخرى، بحثه عن بديل لكلٍّ من الأرثوذكسيات المتطرّفة والمحافظة. وهذا البحث واضح في مقاربته المزدوجة للأعمال الفنية العظيمة بكونها على حد سواء جديرة بالاهتمام في حد ذاتها، وكإرهاصاتٍ

الإمبريالية. كما يحددّ أيضا تبنيّه لمفهوم الهجونة الثقافيــة وتقنيــة القــراءة الطباقية، ومراجعته لمفاهيم القومية والإنسانية ومحاولته إزالة الغموض عن النظام الأمريكي الإمبريالي المُحدث . إلا أن هذا البحث عن مقاربــة بديلــة يتميز باثنين من النزعات المتناقضة: الدافع الجذري لربط الأدب والــسياسة والثقافة، من جهة، والنزعة المحافظة الجوهرية لميــول ســعيد وولاءاتــه الأدبية، من جهة أخرى[٢١]. فالأول يُلحظ بوضــوح فــي تحليلــه للثقافــة والإمبريالية ولمقاومة الهيمنة الإمبريالية والإمبريالية المُحدثة. وعلى العكس، تبدو نزعته المحافظة الأدبية في النصوص ذات النزعة المركزية الأوروبية الكَنسية التي اختيرت للتحليل، وتواطؤه العَرضي الغريــب الواضــح مــع المواقف الإمبريالية النصّية، والافتقار العام إلى الاهتمام المتواصل بكتــاب وأعمال غير غربيين، ومفهومه الإشكاليّ إلى حــدٍ مــا عــن المعارضــة الإنسانوية.

نوايا متطرفة

إن الخُطوةَ الأكثر تطرّفا في **الثقافة والإمبريالية** تكمن فــي إصــرار سعيد على الربط بين الثقافة العظيمة والإمبرياليــة البريطانيــة والفرنــسية والأمريكية. يجادل سعيد بأن هناك ارتباطاتٍ بين الثقافة والإمبريالية والهوية الوطنية والتي كانت قد أهملت من قبل الباحثين. وبالمثل، فــإنّ نيــة ســعيد للإصغاء إلى أصوات المقاومة والممانعة، ومعارضته لأية أفكار عن النقــاء أو أولوية العرق أو الصوت، ونقده للإمبريالية الأمريكية المُحدثة، إلى جانب محاولته لصياغة طرق فعالة لمعارضة مثل هذه السيطرة، متطرّفة أيضا.

إن هذه النوايا الجذرية تم التعبير عنها بداية في **الثقافة والإمبرياليــة** في صيغة تحدي سعيد لــ «الخطابات العالمية عن أوروبا الحديثة والولايات

المتحدة» لأنها «تفترض صمت، عن رغبة أو بخلاف ذلك، العالم غير الأوروبي» (ص ٥٨) . علاوة على ذلك، يقرّ سعيد في صفحاتٍ قليلة لاحقة أن هذه الخطابات السائدة أيضا تُسكت أصواتَ «الأقليات والأصوات المكبوتة» داخل المركز الميتروبولي نفسه: النسويون والكتاب الأفروأمريكيون والمثقفون والفنانون، من بين آخرين» (ص٦٣). ويُهاجم التاريخانيين الجدد لكونهم لاتاريخيين ولفشلهم في تناول الإمبريالية كعامل في المناطق والفترات التي يدرسونها (ص ٦٦،٧٠)، وأيضا الإهمال النقدي «لأدب مابعد الاستعمار المثير والمتنوع جدا» (ص ٧١) الذي تنتجه مقاومة للإمبريالية.

هذا هو المشروع، والكثير من الكتاب يقترح منظوراتٍ جديدة حول النصوص الأدبية من أوستن لكامو. يُوثّق الكتاب أيضا حقيقة أنّ كثيرا من الثقافة الإنجليزية العظيمة في القرن التاسع عشر- النظريات الثقافية والجمالية لكارليل، وراسكين، ميل، على سبيل المثال - فشلت في مقاومة فلسفات الإمبريالية، وفي الواقع، ساعدت في بعض الأحيان علي خلقها: يُوضّح سعيد على أن هذا كان على الأقل جزئيا بسبب أن الإمبريالية والثقافة والهوية الوطنية كانت جميعها مترابطة بشكل وثيق مع بعضها وأن تعريف مفهوم الإنجليزي ينطوي على الشعور بالتفوق على الأمم الأخرى، وخاصة غير الأوربية، وبالسيطرة عليهم وشرعية تلك السلطة. وفضلا عن انتقاد تواطؤ مُنظّري الثقافة العظيمة، وفي الواقع، الشعب البريطاني ككل في فلسفة الإمبريالية، يستنكرُ سعيد أيضا الطريقة التي أُهملت بها هذه الحقائق في النقد الحديث للأدب (ص ١٠، ١٢١-٩).

يثيرُ سعيد أيضا قضايا المقاومة والمعارضة للإمبريالية، في كل من المحيط والميتروبول، ويَحثُ على أن تأخذ هذه الكتابة المُقاومة والمعارِضة الاهتمامَ الذي تستحقه. يُقدّم سعيد في عدة مناسبات نظيرا للعمل الغربي في

تحليله من خلال تقديم بعض المناقشة لعمل مقاوم أو معارض. ومن الأمثلة على ذلك المقارنة بين مقدمة فورييه العامة لـ **وصف مصر النابليوني** و**عجائب الآثار** للجبرتي. مثال آخر هو المقارنة بين **قلب الظلام** لكونراد و**النهر المابين** لنجوجي و**موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح (ص ٢٥٤-٦). علاوة على ذلك، فإن الفصل الذي يتناول المعارضة والمقاومة يتضمن تحليلا لأعمال محددة لـ س.ل.ر. جيمس، وجورج أنطونيوس، وراناجيت جوها وس.هـ.ألتاس، وكتاب فانون **بؤساء الأرض**، وإشارات متفرقة لعمل إيميه سيزير وبارثا تشاترجي. وهناك مناقشة لييتس كشاعرٍ مناهض للاستعمار ومقارنة بين جوانب عمله وجوانب من عمل نيرودا ودرويش. يُعرب سعيد في الفصل الأخير من الكتاب عن رغبته في أن يساعد على خلق «نماذج جديدة ومبتكرة للبحث الإنساني» (ص٣٧٧)، على أمل مكافحة تشوهات وتلاعب الأخبار الغربية ووسائل الإعلام الأخرى. ويشيد في مناسبات عديدة بباحثين من الغرب ومن أماكن أخرى الذين شاركوا أو يشاركون في هذا الجهد لتحدي ما يسميّه «الاختزالات الهائلة» (ص ٣٧٥) لتحريفات الغرب لخصومه، ويذكر أدونيس، ومجموعة **دراسات التابع** و«العديد من المثقفين والفنانين من منطقة الكاريبي الذين إرثهم يعود إلى س.ل.ر جيمس (ويلسون هاريس، وجورج ليمنغ، وإريك وليامز، وديريك والكوت، وإدوارد بريثويت، [و] في وقت مبكر ف. س. نايبول)» (ص ٣٧٩). وأخيرا، يشير سعيد إلى إقبال أحمد، وفايز أحمد فايز، ونجوجي وإثيونجو وعبد الرحمن منيف بوصفهم «مفكرين وفنانين كبارا»، وأيضا مثقفين يدافعون عن الحريات السياسية والأدبية (ص ١٩).

تفضيلات وأولويات مُحافظة

على الرغم من النقلات الجذرية التي قام بها سعيد في الربط بين السياسة والأدب، أو الثقافة والإمبريالية، فإن النزعة المحافظة لميوله وقيمه

الأدبية هي التي تعطي الكتاب الكثير من سمته المميزة . فبعد أن شدد على الإفصاح عن الأصوات التي كانت أُخرست سابقا، وتطوير وإعادة النظر بالأدب الكَنسي، يُركز **الثقافة والإمبريالية** في المقام الأول على النصوص الكنسية من الأدب الغربي لأوروبيين، بخاصة الكتّاب الذكور من الناطقين باللغة الإنجليزية، مُظهرا أحيانا كثيرة تواطؤا واضحا لبعض مواقفهم وقيمهم الإمبريالية فكما يقول برات، «يبدأ سعيد (بشكلٍ نموذجي وبغضب) بالكنسي»، و«النقطة المرجعية لا تزال الميتروبول»[٢٢]. وعلاوة على ذلك، فالأصوات المقاومة والمعارضة من أطرافها أو من الميتروبول غالبا ما تُستحضر بشكلٍ خطابي أكثر مما تُسمع تتحدث عن ذاتها، ويتحقق التركيز على العالم الأول على حساب العالم الثالث.

ينصبُّ تركيزُ الكتاب على النصوص الغربية الكَنسيّة، في كثير من الأحيان الإنجليزية. وبعد إثارة **توقعات كبيرة** لديكنز و**نوسترومو** لكونراد في مقدمته، يفتتح سعيد نقاشه لـ «الإمبراطورية، والجغرافيا، والثقافة» باقتباس مقالة ت.س. إليوت "التقليد والموهبة الفردية"، ويختم كتابه، على مدى أكثر من أربعمائة صفحة لاحقة، مع هوغو القديس فيكتور، الراهب في القرن الثاني عشر من ولاية سكسونيا، وإيريك أورباخ (شخصية سعيد المُفضلة عن المنفى)، ومرة أخرى ت.س.إليوت. وبين المقدمة والخاتمة، يُركّز سعيد في الفصل الثاني على نصوص مثل **قلب الظلام** لكونراد، و**روضة مانسفيلد** لجين أوستن، و**مبادئ الاقتصاد السياسي** لـ ج. س. ميل، و**قضية الزنجي** لكارليل، ومحاضرات سليد ١٨٧٠ لـ رسكين، و**عايدة** لفيردي، و**كيم** لكيبلينغ، وسرد كامو ومختلف الأعمال الحَداثيّة الكَنسية. ويتابع الفصل الثالث مع **الطريق إلى الهند** لفورستر، و**الطريق الملكي** لمالارو، وقصائد ييتس. لا يعير سعيد اهتماما متواصلا لأصوات من المحيط حتى القسم الأخير من هذا الفصل الثالث، حيث يناقش **اليعاقبة السود** لـ س.ل.ر. جيمس،

و**الصحوة العربية** لجورج أنطونيوس، و**حكم الملكية في البنغـال** لرانجيـت جوها، و**أسطورة الأصلاني الكسول** لـ س.هـ.ألتاس . وحتى هنا فالـشاعر المُناهض للاستعمار والذي تتم دراسة عمله بشكل مُطول هـو و.ب. ييـتس وهو اختيارٌ إشكالي إلى حدٍ ما. وصحيحٌ أنّ الغديد من الكتّاب الآخرين مـا بعد الاستعماريين ومن المناهضين للاستعمار ذُكـروا وأشـيد بهـم بـشكلٍ عرضي؛ وأتشيبي، ونجوجي، وصـالح، وفـانون، ورشـدي، وطـاغور، وكابرال، وسيزير، ودو بوس، وعبد الملك، والأفغاني، والجبرتي، وكينكيـد وموريسون، جميعهم يظهرون بشكل مختصر في نص سعيد، وفـانون هـو المرجع الأساس خلال العمل، بيدَ أنّ هؤلاء الكتاب لا يحتلـون الـصدارة. وتقنية سعيد عموما هي التأكيد على أهمية «الكتّاب ما بعد الاسـتعماريين»، ومن ثم تقديم قائمة بهم: «رشدي، وديريك والكوت، وآيمي سيزير، وتشينوا أتشيبي، وبابلو نيرودا، وبرايان فريل» (ص ٣٥،٣٤). بدلا من ذلك، يـذكر سعيد بعضَ «الأعمال التنقيحية» المهمة التي تتم مناقشتها بعد ذلـك بطريقـة سريعة جدا (ص ٤٨-٩). أو مرة أخرى سوف يتحدث بإعجاب عن الاهتمام الذي يُعطى الآن في الجامعات لـ "الأدب الأفريقي"، أو التكلم عن «الفيض الرائع من أدب الدرجة الأولى والتراث المعرفي المنبثق عن عالم مـا بعـد الاستعمار». عموما يلي هذا النمط من التصريحات قائمـة مـن الأسـماء: «غابرييل غارسيا ماركيز، وسلمان رشدي، وكارلوس فـوينتيس، وتـشينوا أتشيبي، ووول سوينكا، وفايز أحمد فايز» وهلّم جرا (ص ٢٩٣،٢٨٨).

يمكن أن نجد الأمثلة النموذجية على تحيز الكِتـاب للتقليـد الكَنـسي الغربي في إشارات سعيد لروايات أتشيبي ونقده وفي مقارنته **قلب الظلام** مع **مـوسم الهجـرة إلى الشمال** لطيب صالح وكذلك **النهر الما بَين** لنجـوجي وإثيونجو. يستدعي سعيد نقدَ أتشيبي لـ**ـقلب الظلام** في مناسبتين منفـصلتين (ص ٢٠٠،٩١)، لكنّه لا يتحـدى أبدا وبشكل مباشر قراءة أتشيبي للروايـة

أو يقارن ذلك بقرائته. يشير سعيد إلى رواية **الأشياء تتـداعى** علـى أنهـا «رواية عظيمة» لأتشيبي ولكنه لا يضيف المزيد (ص٢٨٤) وبالمثل، ففـي مناقشة أزمة الإمبريالية المُحدثة في الكثير من البلدان المستقلة الآن، يـذكر «رواية أتشيبي الأخيرة، **تلال نمل السافانا**» بوصفها «مسحا مُقنعا من هـذا المشهد المُضعف والمثبّط»، دون إعارة المزيد من الاهتمام لها (ص ٣٧٢). تلقى رواية كونراد **قلب الظلام** أكثر من عشرين صفحة من التحليل في سياق الكتاب، في حين أن المقارنات مع صالح ونجوجي تـستغرق فقـط بـضعةَ أسطر (ص ٢٥٤-٥).

علاوة على ذلك، فمن بين قوائم الأعمال المذكورة أعلاه، عملُ واحـد فقط لكاتبة- **روضة مانسفيلد** لجين أوستن- يحظى بتحليلٍ موسـع، وفقـط اثنتان من الكاتبات المعاصرات تُذكران: توني موريسون وجامايكا كينكيـد. يُقدّم سعيد تلميحاتٍ تجاه تضمين كتاب غير غربيين ونساء من الميتروبـول في صلب تحليلاته، ولكن، كما هو الحال في **الاستـشراق**، وفـي **الثقافـة والإمبريالية** ففي المقام الأول الرجل غير الغربي هو الذي يظهر، وغير ذلك من "الآخرين" يبقون في الظّل. التباحث بين سـعيد و«البروفيـسورة فـي التاريخ، وهي سيدة سوداء ذات مكانة ما... والتي عملهـا غيـر مـألوف» بالنسبة له، والذي يذكره في"سياسة المعرفة" (١٩٩١)، تنويريٌ فـي هـذا السياق[٢٣].

واصفا بعضَ الأفكار العدائية في تلقي نسخة أولية من مقدمة **الثقافـة والإمبريالية**، يقدم سعيد رواية عن تبادل في الآراء بينه وبين مؤرخة سوداء. تنتقد هذه الأخيرة سعيد لتركيزه على «الذكور الأوروبيين البيض»، وهو نقد يجده عبثيا وغيرَ مناسب، حيث إنه «كان يناقش الإمبريالية الأوروبية، والتي لم يكن من المرجح أن تدرج في خطابها عمل المرأة الأفروأمريكية». ينهي سعيد عرضه عن تبادل الآراء بكتابة «ما كان يريد أن يقوله [للبروفيسورة]،

ولكنه لم يفعل، «هل كل ما يهمّ حول مسألة الاستبعاد وتحريف الحقيقة أن *أسماء* استُبعدت؟ لماذا تعيقيننا بمثل هذه التفاهات ؟»[٢٤]

إنّ ردَّ سعيد على هذه الانتقادات مثيرٌ للاهتمام إذْ يبرر اختياره للكتّاب الذكور الغربيين الكنسيين بحقيقة أنه يكتب حول الإمبريالية الأوروبية: وحيث إن هؤلاء الكتاب منخرطون بشكلٍ حميمي بالإمبريالية، فمن المنطقي أن يركّز على أعمالهم. إلا أنّ ما تقترحه البروفيسورة[*] هو أنّه يمكن اتخاذ مقاربة للموضوع أقلّ تماهٍ مع المركز الميتروبولي. ففي حصر نقاشه للثقافة والإمبريالية بأعمال وأفعالِ الكتاب الذكور الغربيين في الغالب، يفقد سعيد فرصةَ النّظر للإمبريالية الغربية بطريقة مختلفة بشكلٍ جذريّ. فالنظر في أعمال كتاب غير كَنَسيين، رجالا ونساء، غربيين وغيرَ غربيين، سيقدم وجهة نظر مختلفة جدا من المشروع الإمبريالي من الأطراف بدلا من مكان ما بالقرب من المركز. بل هو أيضا ذو دلالة أن البروفيسورة قد قرأت (أو على الأقل قد استمعت إلى عرض) لعمل سعيد، في حين أنه لا يعرف بكتاباتها.

وهذه الحادثة موحية فيما يتعلق ببنى السلطة في الأكاديمية الغربية. حيث إنه سعيد ذاك الذي في المركز، والبروفيسورة (أيّا تكن مكانتها النسبيّة) التي على الطرف. يُعرب سعيد عن الدهشة والانزعاج «لا لأنني كنت أتعرض للهجوم، ولكن لأن المصداقية العامة للنقطة التي استُخدمت في **الاستشراق** لا تزال متداولة ولكنها الآن موجهة ضدي»[٢٥]. لا يبدو سعيد قادرا على رؤية أنه في كل من **الاستشراق** و**الثقافة الإمبريالية** فإن الرجال غير الغربيين تم تمكينهم جزئيا، في حين أن النّساء ومعظم الكتّاب غير الكَنسيين وأعمالهم هُمّشوا إذا لم نقلْ استبعدوا تماما. وإن كان صحيحا أنّ

(*) لقد كررت كينيدي استخدام السيدة السوداء لوصف البروفيسورة عدة مرات في أقل من صفحتين رغم أن السياق يوحي أننا نتحدث عن ذات البروفيسورة وأرى من الإطناب تكرار الكلمة لذلك حذفتها. المترجمة

مشروع سعيد ليس دراسة هذه الكتابات، وأنه قد يكون من غير المُنصف إلى حدٍ ما انتقاده لفشله في القيام بشيء ليس لديه أي نيّة للقيام به، فإن «المِصداقية العامة» للنقطة حول الاستبعاد لا تزال تُتداول.

وعلاوة على ذلك، فهناك، للمفارقة، مناسباتٌ حين يبدو سعيد كقارئ يقع في موقف من التواطؤ مع بعض الاستعارات والمجازات الإمبريالية الأدبية؛ الظلام الأفريقي لكونراد على سبيل المثال، أو ملذات الإمبراطورية في **كيم** لكيبلينغ. إن عنوان كتاب كونراد هو إشارة إمبريالية واضحة. وكما قال باتريك برانتلينغر، إن «أسطورة القارة المظلمة» هي «اختراعٌ فيكتوري(*)»، شكلٌ من الإيديولوجية الإمبريالية في القرن التاسع عشر في شكل فكرة الرسالة التحضيريّة(٢٦). إن مقاربة سعيد لـ **قلب الظلام** عبر كتابه **الثقافة والإمبريالية** هي عموما واحدة من التعديلات المدروسة، فلا يُهمل منظورها الإمبريالي (ص ٢٤-٣٢،٩-٨١،٤-١٩٧،٢-٢٠١)، ولكنّه يتوقف أقل بكثير عند اتهام تشينوا أتشيبي لكونراد كعنصري (ص ٢٠٠). إن مناقشة سعيد لاستخدام كونراد لاستعارة الظلام مثيرة للاهتمام. أحيانا يكتب كما لو كانت استعارة الظلام مجازا وصفيا لا إشكاليا، وذلك عندما يقول:

> سمحت عبقرية كونراد له أن يدركَ أنّ الظلام الدائم الحضور يُمكن استعماره أو إنارته - فـ **قلب الظلام** تذخر بالإشارات إلى الرسالة التحضيرية ومخططات خيّرة وأخرى قاسية عن القدوم بالنور إلى الأماكن المظلمة ولشعوب هذا العالم من خلال أفعال إرادية وتوظيف القوة - لكن يتوجب الإقرار أيضا بأنها مستقلة. (ص ٣٣)

(*) نسبة لعصر الملكة فيكتوريا في بريطانيا وهو القرن التاسع عشر. المترجمة

إنّ استخدام سعيد لتعبيرات «الظلام الدائم الحضور» و«الأماكن والشعوب المُظلمة» يبدو أنه يجمع بين المواقف المتنزلة للمتورطين أصلا في الإمبريالية والناقد الذي يقرأ رواية كونراد. مع ذلك، فإنها تتميز عن بعضها بعضا في الجملة التالية، هنا يقول سعيد إن كيرتز ومارلو «(وبالطبع كونراد) سابقون لزمنهم في فهم أن ما يسمّونه "الظلام" له استقلالية خاصة به، وأنه يمكنه أن يعيد غزو واستعادة ما اتخذته ((انتزعته)) الإمبريالية *لنفسها*" (التشديد في النص الأصلي). وفي الواقع، بدءا من هذه النقطة فصاعدا، يطوّر سعيد منظورا أكثر جذرية، محاججا أن كلا من الشخصيات والمؤلف هم نتاج زمنهم ولا يمكن أن يروا أن الظلام كان عالما من مقاومةِ الإمبراطورية. يُوصف مارلو وكيرتز بأنهما يران أفريقيا بطريقة «معوِّقة وازدرائية» من خلال الاستعارة المجازية للظلام. وعجز كونراد عن تصور استقلال أفريقيا رغم إدراكه للطبيعة الحقيقية المهيمنة والاستغلالية للإمبريالية، يُنظر له الآن كـ «محدودية مأساوية» (ص ٣٣-٤). ربما يميل القارئ إلى الاعتقاد بأن الهفوة المؤقتة في المنظور النقدي كانت حُلما، باستثناء مثالٍ آخر، في وقت لاحق من الكتاب. في هذه المناسبة اللاحقة يستحضر سعيد الطريقة التي فيها سرد كونراد «منشغلٌ بما يتملص من التعبير الإفصاحي- الغاب، الأصلانيين البائسين، النهر العظيم، حياة أفريقيا السوداء الرائعة، التي تفوق الوصف» (ص ١٩٩). استخدامُ الصفات هنا كونرادي(*) جدا للإشارة مرة أخرى إلى طمس وجهات نظر الناقد والكاتب.

إنّ قراءة سعيد لرواية **كيم** لكيبلينغ تُظهر تناقضا مماثلا. فيتذبذب سعيد بين الاعتراف بتأثيرات رؤى كيبلينغ المنحازة للإمبريالية في الرواية واستحضار ما يسميّه «ملذات الإمبريالية» (ص ١٥٩) التي تبدو موجودة

(*) نسبة لكونراد. المترجمة

بالنسبة لبطل الرواية، الكاتب والقارئ، ما دام القارئ ذكرا، أو على الأقل متماهٍ مع الذكور. يبدأ سعيد بالمحاججة أن كونراد، مثل كيبلينغ، عبّر عن «لون، وبريق، ورومانسية المشروع البِّريطاني ما وراء البحار» (ص١٦٠). ويقول إنها تُوفر لبطلها (وبالتبعية، لقارئها المتماهي ذكوريا) التحقيق الخيالي لــ «أحلام العاطفة والنجاح والمغامرة الغريبة» الأمر الذي لا يُمنح للبطل ولا لقارئ الرواية الأوروبية في تلك الفترة. وبالنتيجة كما يقول سعيد: «أليس من الممكن في الهند أن تفعل كل شيء؟ أن تكون أي شيء؟ أن تذهب إلى أي مكان مع الإفلات من العقاب؟»- وإذا كان الأمر كذلك، فأنت «صاحبٌ(*) أبيض» (ص ١٩٢). إلا أنّه من وقت لآخر يبدو أن التحليل يتجاهل الإطار الإمبريالي ويُقلع نحو عالم من «المتع الصبيانية»، حتى إن عنصر المتعة في (قراءة) النصوص الإمبريالية مثل **كيم** وفي الإمبريالية نفسها يعيد تأكيد ذاته. يبدو سعيد مغويّا بالعالم الذكوري العملي بالمجمل والأعزب(**) للرواية. فسعيد يُشيد بــ «الرجلين الجذابين بشكل رائع في مركز الرواية» و«بعاطفة صبي البطل للخداع، والمزاح، والتلاعب الذكي بالألفاظ والحيلة» وتحدّيه «لاستبداد مُديري المدارس والكهنة» وقدرته على الذهاب إلى أي مكان والقيام بأي شيء وهكذا (ص ١٦٥-٦). ويؤكد سعيد في النهاية أنه، في **كيم**، فنحن نرى «فنّانا كبيرا بمعنى ما أعمته رؤاه الخاصة عن الهند». ومع ذلك، فإن استحضاره لملذّات قراءة نص على أنه «استيهامٌ لرغبة شخص يرغب في الاعتقاد أن كل شيء ممكن» (ص ١٩٤،١٩٦) يوحي، أحيانا، إلى أن استيهام الرغبة هذا ينطبق عليه أيضا.

(*) الصاحب: لقب يدل على الاحترام بمعنى "سيّد" كان يخاطب به الهنود الرجل الأوربي صاحب المكانة أو المنصب الرسمي. المترجمة

(**) أي أبطال الرواية هم من الرجال غير المتزوجين. المترجمة

وعلاوة على ذلك، ففيما يتعلق بتأثير الترابط بين الثقافة والإمبريالية في النصوص الأدبية، يبدو أن هناك ما يشبه الكيل بمكيالين. فعندما يناقش سعيد جين أوستن، وروديارد كيبلينغ، وي. م. فورستر، و.ب. ييتس أو ألبير كامو، يؤكد أن انخراطهم الحتمي في الإمبريالية لا ينتقص من قيمة أعمالهم، بل يجعلها « *أكثر* إثارة للاهتمام و*أكثر* قيمة» (ص ١٣، التشديد في النص الأصلي). إنه يبذل أيضا في بعض الأحيان جهدا كبيرا في التأكيد على وجه التحديد أنها ليست مسألة إلقاء اللوم على كتّاب مثل جين أوستن أو ألبرت كامو لفشلهما في اتخاذ موقف أكثر تشددا فيما يتعلق بالحالة الاستعمارية و/ أو الإمبريالية (ص ١١٥-٢١٢،١٦-١٣). ومع ذلك، ففي نهاية تحليل **روضة مانسفيلد**، يُلاحظ سعيد أنه في حين أن رواية أوستن «تُرمّز التجارب ولا تقوم ببساطة بتكرارها»، فإن «العمل الأقل أهمية يكتسي بانتماءاته التاريخية بشكلٍ أكثر صراحة: فدنيويته بسيطة ومباشرة» (ص ١١٦). من الواضح أنه في هذه المناسبة كلمة "الدنيوية "، الكلمة الإيجابية في كثير من الأحيان بالنسبة لسعيد، لها دلالاتٌ سلبية: الأعمال العظيمة دنيوية، ولكن بشكل غير مباشر؛ الأعمال الأقل ((الأقل أهمية)) منخرطة بشكل مباشر أكثر بالعالم، وإنها، ((كما يُفهم)) ضمنيا، تستحق انتباها أقلّ من الاهتمام الدقيق للقارئ نتيجة لذلك. وهذا الموقف النخبوي يُعاد التأكيد عليه عندما يناقش سعيد العلاقة بين السياسة والأدب فيما يتعلق بـ «أدب حقبة ما بعد الاستعمار» فيأخذ من حالة سلمان رشدي و**آيات شيطانية** كمثال على ذلك. وفي حين يقرّ أن عمل رشدي يجب الإعجاب به «كجزء من تكوينٍ مهم ضمن الأدب الناطق باللغة الإنجليزية»، يقول أيضا إنه يذكرنا «بأن العمل القيّم من الناحية الجمالية قد يكون جزءا من تكوين مُهدِّد، وقسري، أو مناهض للأدب أو مناهض للثقافة بشكل عميق». يبدو سعيد بذلك يعني أن سمعة رشدي بين الكثير من الهنود والباكستانيين قد تغيرت عمّا كانت عليه

«لبطل حقوق المهاجرين والناقد الشديد للإمبرياليين الذين يشعرون بالحنين ((للماضي الإمبريالي))» إلى سمعة الخائن لكل من الإسلام والهند بعد صدور آيات **شيطانية**. يرى سعيد هذه التغييرات كعلامة على أن «الربط العاجل للفن بالسياسة. يمكن أن يكون ناسفا» و يضيف، «إن هذه الارتباطات الأكثر قتامة هي حيث توجد حالات اليوم السياسية والثقافية». وعلاوة على ذلك، يجادل أن هذه «تؤثر على عملنا النقدي الفردي والجماعي بما لا يقل عن أي عمل تأويلي أو طوباوي ((وهمي)) نشعر أكثر بالارتياح حوله عندما نقرأه، ونناقشه، ونتأمل نصوصا ذات قيمة أدبية» (ص ٣٧٣-٤).

هذه التعقيبات تستحق بجدارة التحليل. أولا، عبارة: «الارتباطات الأكثر قتامة» يبدو أنها صدى لصور مثل «القارة السوداء» أو «قلب الظلام»، مع كل ملابسلاتهم الإمبريالية. ثانيا، إن التمييز بين هذين النوعين من العمل في الجملة الأخيرة يبدو أنه يذهب بعكس الفرضية السائدة في الكتاب التي هي على وجه التحديد الجمع بين طرق القراءة «النقدية الفردية والجماعية» و«التأويلية والطوباوية». ثالثا، ومع نهاية المقطع فإنه ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كانت رواية رشدي تناسب فئة «النصوص الأدبية القيّمة» أم لا، على أي تقدير، على الرغم من الإعجاب الذي أعرب عنه سعيد لمؤلفها وللعمل نفسه في وقت سابق.

يبرز عدم تناسق مماثل في وقت لاحق قليلا في مناقشة «الآداب غير الأوروبية». يجب على الطلاب والمعلمين أن يأخذوا بعين الاعتبار سياسة هذه الآداب، كما يناقش سعيد، ومسألة موقعها، سواء في بلدان ما بعد الاستعمار التي تنشأ فيها ((تلك الآداب))، أم في المراكز الميتروبولية التي تتم دراستها فيها. ثم يتابع: «من الخطأ القول بأن الآداب غير الأوروبية "الأخرى"، تلك التي هي أكثر وضوحا في الانتماءات الدنيوية إلى السلطة

والسياسة، يمكن دراستها "باحترام "، كما لو كانت في واقع الأمر عظيمة، قائمة بذاتها، ومستقلة جماليا ومُرضية كالآداب الغربية» (ص ٣٨٣). يعتبر إعجاز أحمد سعيد على أنه يقول بخلاف «الآداب الغربية»، فإن «الآداب "الأخرى" غير الأوروبية» يجب عدم اعتبارها «عظيمة، ومستقلة، ومستقلة جماليا، [أو] مرضية»، نظرا لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا للغاية بقضايا السياسة والسلطة[٢٧]. ومع ذلك، فإنه قد يكون أكثر دقة تفسير سعيد بالقول إنه، في كل من السياقات الغربية وغير الغربية، هناك الأعمال الأدبية التي تتخطى[*] سياقاتها الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فهي «عظيمة، وقائمة بذاتها، ومستقلة جماليا، ومُرضية» وهناك أعمال"أخرى"، أقل، ليست كذلك. علاوة على ذلك، فالأعمال الأدبية الغربية لا تتجاوز بالضرورة سياقاتها الاجتماعية والسياسية، على الرغم من أنّها «أُعدّت» للقيام بذلك. وبالتالي التمييز بين الأعمال العظيمة وتلك الأقل منها يبرز من جديد، كما يبرز التعارض بين الآداب الأوروبية وغير الأوروبية. قد يتساءل القارئ ماذا حدث لنموذج «الأقاليم المتداخلة» و«التواريخ المتشابكة»، وللترابط بين المستعمِرين والمستعمَرين سابقا من حيث التاريخ، والسياسة، والثقافات والآداب. ما الذي حدث للقراءة الطباقية والهجونة التي كان سعيد يجهد على التأكيد عليها حتى الآن؟ في الواقع، إنها تعود للظهور على الفور، حيث يرفض سعيد كلمة «تدنيس» في وصف العلاقة بين السياسة والأدب فيما يتعلق بأنواع الأعمال التي كان يناقشها. يختار بدلا من ذلك «مفهوما ما للأدب، وفي الواقع لكل الثقافات، بوصفها هجينة (بالمعنى المُعقّد للكلمة بالنسبة لهومي بابا) ومثقلة ((بارتباطاتها)) (ص ٣٨٤). من الواضح، مع ذلك، أنّ بعض الأعمال مثقلة أكثر من غيرها، وبطرق، بالنسبة لسعيد، تنتقص من قيمتها كأعمال أدبية.

(*) بمعنى تتجاوز وتتفوق وتذهب ماوراء. المترجمة

البديل: الثقافات الهجينة والقراءة الطباقية

إنها نية سعيد المُعلنة في **الثقافة والإمبريالية** في أن يَصيغ بديلا لما يراه، أي المرادف النقدي لـ" القبليّة " (ص ٢١). وهو يقترح وجهةَ نظر للثقافات والتواريخ والآداب على أنها "هجينة" (ص *xxix*)، أو بأنها متداخلة ومترابطة، والتي تتطلب تقنية القراءة الطباقية وهي مقاربة مزدوجة للنصوص الأدبية وتجاوز للقومية وإعادة تعريف للإنسانوية الغربية. ويجادل بأن هذه الاستراتيجيات من القراءة والتفسير، معا، تسمح لنا أن نرى ماضي وحاضر الهيمنة الإمبريالية بشكل مختلف، أي بشكلٍ مُقاوم (ص ٥٨).

يربط سعيد مفهوم القراءة الطباقية برؤية الثقافة بوصفها هجينة؛ علاوة على ذلك، يُنظر للهجونة كخاصية للثقافة (أو الثقافات) والأعمال الفردية للفن. يطرح سعيد النقطة أولا في المقدمة محاججا أن منظورا «طباقيا وغالبا متنقلا» أو الجغرافية التاريخية ضروريان، حيث إنه «جزئيا بسبب الإمبراطورية، جميع الثقافات منخرطة في بعضها بعضا؛ وليس هناك منها ما هو نقي، فكلها هجينة، غير متجانسة، متباينة للغاية، وغير متآلفة» (ص *xxix*). هنا كلمة "هجينة " يبدو أنها تعني أكثر قليلا من متنوعة أو غير متجانسة على الرّغم من أنه في مناسبات أخرى هناك إشارات غير مباشرة لتأثير الماضي الإمبريالي على هذا التباين. يصبح المفهوم أكثر وضوحا قليلا في وقت لاحق عندما، في الربط مع عبارة أن «التجربة الثقافية أو في الواقع كل شكل للثقافة هو جذريا وجوهريا هجين»، يتحدث سعيد عن الحاجة إلى إعادة ضم «العوالم الثقافية والجمالية» مع «المجال الدنيوي» (ص ٦٨). تبدو الهجونة عند هذه النقطة أنها تعني دنيوية النصوص، أي انخراطها في التعقيدات الاجتماعية والسياسية الخاصة بلحظتها التاريخية، التي اقترحها سعيد لأول مرة في **العالم والنص والناقد** . يتضح الربط مع الإمبريالية عندما

يصف سعيد **قلب الظلام** كنص «هجين، غير نقي(*)، ومعقد» بسبب تصويره «لأفريقيا مسيّسة ومشبعة بالأيديولوجيا» (ص ٨٠). وبالمثل، يقول إن **عايدة** لفيردي هي عمل «هجين وغير نقي بشكل جذري ينتمي على قدم المساواة إلى تاريخ الثقافة والتجربة التاريخية للسيطرة ما وراء البحار» (ص ١٣٧). وعلى هذا النحو، فالهجونة تعني الاعتراف بانخراط الثقافة وأعمال أدبية محددة بالتاريخ الإمبريالي والاستعماري. والمرة الوحيدة التي يقترب فيها سعيد من تقديم تعريف أو تفسير لما يُمكن أن يعني بالهجونة هي في نهاية الكتاب عندما يُشير إلى استخدام هومي بابا للكلمة المذكورة أعلاه. لا يتوسع سعيد ((في شرح)) ما هو «المعنى المعقد» لكلمة هجونة بالنسبة لبابا على الرغم من أنه يشير في حاشية سفلية إلى «الدقة الاستثنائية» لاستكشاف بابا للمصطلح في اثنين من مقالاته (ص ٤٣١، الملاحظة ٣٩، وانظر الفصل الرابع، ص١٠٦ - ص١١٠ أدناه).

بالنسبة لسعيد، تبدو الهجونة في نهاية المطاف أنها تشير نسبيا إلى فكرة لا يتم التنظير حولها لكنها فكرة مُثمرة عن العلاقة المتبادلة بين الثقافة والسياسة، وخاصة سياسة السيطرة الاستعمارية والإمبريالية. وبالمثل فإن مفهومه للقراءة الطباقية يتجسد بنجاح أكثر في تحليلاته النصيّة مما عليه الحال في العرض النظري. يرى برات ((القراءة الطباقية)) أنها «العرض المنهجي الرئيسي» للكتاب وأنها تنطوي على القراءة ذهابا وإيابا «عبر التقسيم الإمبريالي المُفعّل»[٢٨]. وفي حين أن سعيد، كما يقول جورج م. ويلسون، لا يشرح بالتفصيل ما تنطوي عليه هذه العملية بالضبط، وما هي القيود أو الشروط في هذه القراءة أو ما ينبغي أن تكون[٢٩]، فإنه يشرح كيف جاء باقتراح أسلوب القراءة الطباقية. إنه يرى نفسه كمن يشغل موقعا وسطيا

(*) غير نقي بمعنى أنه ليس أدبيا بشكلٍ خالص وإنما تشوبه ملابسات تتعلق بالمشروع الإمبريالي. المترجمة

بين المفكرين الغربيين المنظّرين والشعوب التي استُعمرت سابقا، المرتـابين حول هذه النظريات، حيث إنه بمعنى ما يمكن أن القول إنه ينتمي إلى كلتـا المجموعتين. ويعرض «منظورا واسعا» من القراءة الطباقيـة للنـصوص الأدبية وتشابكاتها مع الإمبريالية بأنها «حلّ بسيطٌ(*) للتناقضات» التي يجـد نفسه فيها (**الثقافة والإمبريالية**، ص ٢٣٤).

كما يفسّر أيضا أن مصطلح "الطباقية" مشتقٌ من فكرة الطبـاق فـي الموسيقى الكلاسيكية الغربية، وأنه يربط البنى الموسـيقية بالعلاقـات بـين السرد، خصوصا الروايات، والاستعمار والإمبريالية والمقاومـة[٣٠]. ففـي الطباق في الموسيقى الكلاسيكية الغربية، يقول سعيد: «الموضوعات المختلفة تباري بعضها بعضا، مع وجود امتياز مشروط يعطى لواحـدٍ منهـا»، وإن «الحفلة والنظام» المتعددة الأصوات التي تنتج مستمدةٌ مـن الموضـوعات و«ليس من مبدأ لحني صارم أو رسمي خارج العمل». وإذا كان ينبغي تحليل الموسيقى من حيث مواضيعها، لذلك فبالمثـل، ينبغـي قـراءة الروايـات الإنجليزية من حيث انخراطها (المقموع عادة) مع ممتلكات الإمبراطوريـة؛ الانخراط الذي في حد ذاته «مشكّلٌ وحتى ربما محدد بتـاريخ الاسـتعمار والمقاومة وأخيرا القومية الأصلانية». وهذا يعني أن القراءة الطباقية تنطوي على إعادة قراءة «الأرشيف الثقافي» من حيث «التاريخ الميتروبولي الـذي تم سرده» وتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدها (وجنبا إلى جنب معهـا) الخطاب المهيمن (ص ٥٩-٦٠). وبالتالي ينبغي أن يُنظر إلى طقوس التتويج الإنجليزية في القرن التاسع عشر بصلتها بطقوس المجالس الأميرية الهندية، كما أن **عايدة** وأعمال كامو تحتاج إلى أن توضع فـي ((سـياق)) التـاريخ الاستعماري (ص ٣٦،١٣٧،٢١٦). فينبغي أن تُقرأ نصوصا مـن المركـز

(*) غير متكلّفة.

الميتروبولي مع تلك من الأطراف، أوستن مع فانون وكابرال، على سبيل المثال (ص ٧١). ويتوجب أن تشمل القراءة الطباقية كلا من الإمبريالية والمقاومة وأن تعتمد منظورا عالميا (ص ٧٩،٣١٢). فبالنسبة لجيوسيويكي وموديمبي، هذا الأسلوب هو «على الأرجح الطريقة الوحيدة لتقويض الاستعارة المتكررة للسلطة الأبوية المركزية جدا للعالم ما بعد الاستعماري»، وبالتالي تسمح لأشكال جديدة من السرد بالظهور[٣١]. يستمر التركيز على مدى الكتاب بشكلٍ عارم على النصوص الكَنسية الغربية، على الرغم من الفرق المسلّم به والمهمّ للغاية في أنه يُعاد وضعها في تاريخ الثقافة الإمبريالية والاستعمارية.

إن رؤية الثقافة والأعمال الثقافية بأنها هجينة ومبدأ القراءة الطباقية يعتمدان على تخطي القومية وإعادة تعريف الإنسانوية الغربية بوصفها مُعارِضة. فمثل فانون، يرى سعيد القومية[*] بوصفها ضرورية كخطوة أولى لمقاومة الإمبريالية (ص ٢٥٨-٦٢)، لكنه ينتقدها لأنها «انفصالية وحتى شوفينيّة واستبدادية وإقصائيّة» (ص ٢٦٢-٣، وانظر ٣٧١-٢). يذكر ((سعيد)) مثالين مختلفين جدا عن تخطيّ القومية. الأول هو الرؤية الأممية لمقارنين أدبيين مثل كورتيوس وأورباخ، وهما من الشخصيات الروحية المفضلة لديه، أو «فكرة غوته للأدب العالمي» (ص ٥١-٢). والمثال الثاني يمثل بالعمل «المعارض» «لكثير من علماء ومثقفي العالم الثالث، وخاصة (ولكن ليس حصريا) أولئك المنفيين والمغتربين أو اللاجئين والمهاجرين في الغرب» (ص ٦٣).

إذا كان هناك رؤية للقومية تم تخطيّها، فهناك أيضا إعادة تعريف للإنسانوية الغربية وللعالمية. في تحليلاته لكارليل، ميل، راسكين وغيرهم،

(*) تارة أترجم مصطلح "*nationalism*" بالقومية، وتارة أخرى بالوطنية وفقا للسياق. المترجمة

ينتقد سعيد الإنسانوية الأوروبية التقليدية لفشلها في مقاومة الإمبريالية ولتواطئها في المشروع الإمبريالي. ويقترح بدلا من هذا رؤية ((نسخة)) للإنسانوية مُستمدّة من فانون «خالية من النزعة الفردية النرجسية والانقسام والأنانية الاستعمارية» للإمبريالية (ص ٣٢٥). سعيد على بينة من المزالق في التعريف التقليدي للعالمية ويرى أنها عامل في قمع وإسكات العالم غير الأوروبي، وبكونها مشوبة بشكل لا متغيّر بتراثها الإمبريالي، حتى في العمل النظري الحديث (ص ٥٨،٦٦). ومع ذلك يشعر أن النزعة الإنسانوية الغربية دون «الحمولة الانتصارية غير المستحبة التي تترافق معها» «تستحق كثيرا الاحتفاظ بها» لأنه يمكنها أن تمنح المُفكّر وسيلة لتوضيح والدفاع عن الحقوق الإنسانية والسياسية للشعوب التي كانت مُضطهدة سابقا[٣٢]. وهذا يعني أن شخصيات مثل ييتس، وطاغور، وسنغور أو سيزير يبرزون «من بيئات [هم] القومية و[يكسبون] أهمية عالمية» (ص ٢٨١). هذه الرؤية المعارضة من الإنسانوية يمكن أن تُربط برؤية سعيد للمفكر العَلماني كمعارض لكل من الإمبريالية الأمريكية المُحدثة وأنماط مُحددة من الخطاب النقدي.

الخلاصة: الموقف المعارض للمفكر العلماني

قُبيل نهاية مقدمة **الثقافة والإمبريالية** يُلاحظ سعيد أن «هذا الكتاب كتابُ منفى» لأنه «نشأ كعربي بتعليم غربي»، وأنه شعر دائما أنه «ينتمي إلى كلا العالمين دون أن يكون تماما من أيٍّ منهما» (ص *xxx*، التشديد في النص الأصلي). وبالنسبة له، فالمنفى ليس حالة من الحرمان ولكن شرط متميز لأنه يتيح له فهم الجانبين على نحوٍ أفضل. وإنه جزئيا بسبب علمه الحميم وفهمه لأكثر من ثقافة واحدة تتبع أُمنيته للتوليف والتوفيق. إن الوعي

السياسي الذي يعطيه المنفى يمكن أيضا أن يُنظر إليه على أنه أحد المصادر لإيمان سعيد أنه يجب على الناقد أو المفكر السعي إلى توحيد كل جوانب ثقافة أو عدة ثقافات مختلفة، ومعارضة العناصر فيها ((في تلك الثقافات)) التي هي معادية لمبادئ الحرية والتعبير عن الذات، ويحاول كتاب **الثقافة والإمبريالية** القيام بكلا الأمرين.

في الفصل الأخير من الكتاب، يأسف سعيد لعدم وجود أي خطاب معارض فعّال (ص ٣٤٧)، ويقدم بعض الاقتراحات حول ما يُمكن أن يتكون منه ((هذا الخطاب)). ويعزو الافتقار للمعارضة جزئيا إلى الانقسام(*) في الحياة الأكاديمية المهنية وانفصال النظرية عن الممارسة، وجزئيا إلى السلطة الكبيرة للخطاب السائد وانتشاره من خلال وسائل الإعلام (ص ٣٥٢-٧، ٣٨٧). وبوصفها مصدرا محتملا للمعارضة الفعّالة، يلجأ سعيد لفكرة المثقف العَلماني، والذي لا يوجد بالنسبة له «أي منظور أرخميدي» خارج الحقائق السياسية المعاصرة (ص ٣٧)، ويجادل بأنّ المثقفين العلمانيين لديهم مسؤوليات «أرشيفية، وتعبيرية، وتفصيلية، وأخلاقية» لتقديم قَراءات وتأويلات بديلة (ص ٣٨٦). أحيانا يبدو سعيد كمن يشير إلى أن قراءة تاريخانية ومُقارنة للأعمال الأدبية يمكن لها أن توفّر التحدي اللازم للنظام السائد. بيدَ أنه، كما يقول هو نفسه، أن نرى القراءة الطباقية كفعلٍ معارضة لـ «الهيمنة القسرية» أو طريقة يتم فيها «تحويل الحاضر»، لأمرٌ مثالي (ص ٣٨٦)؛ إنها المثالية التي يتمسك بها، بالرّغم من ذلك.

كل هذا يضعه في موقفٍ صعب نوعا ما، كما يمكن أن يُرى في المقارنة بين فانون وفوكو في نهاية **الثقافة والإمبريالية**. يشير سعيد إلى أن فانون يمثل كلا من «المصالح الأصلانية والغربية»، في حين أن فوكو «يبدو

(*) التحاوز بـمنى الأقسام لأكثر من حيز. المترجمة

في الواقع يمثل حركة استعمارية لا تقاوم والتي للمفارقة تعزز كلا من حظوة العالم الفردي الوحيد والنظام الذي يضمه» (ص ٣٣٦). يرى سعيد نفسه متحيزا لفانون بدلا من فوكو، لكن وبينما بالكاد يمكن القول بأن سعيد تجاهل السياق الإمبريالي المُحدث لمكانته النظرية *الخاصة* في **الثقافة والإمبريالية**، فإن الجزء الثاني من التعليق ينطبق، ويا للمفارقة بما يكفي، على سعيد نفسه إلى حدٍّ معين. فصوته على حد سواء ذلك الصوت «للعالم الفردي الوحيد» (أو كما كان يطلق عليه، «المفكر العلماني أو المعارض»)، وكذلك صوت شخص ما وضع في مكان مرموق في الأكاديمية الغربية. إن الموقف المعارض للمثقف العِلماني لا يُمكن أن ينفصل عن مسألة التموضع، وخاصة في العالم ما بعد الاستعماري. فتأثير سعيد على حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية وهذه الأسئلة عن التواطؤ والتموضع ستكون محور تركيز الفصل الأخير.

الهوامش

١ - انظر بوتيغيغ وبوفيه، "مقابلة مع إدوارد و.سعيد"، الباوندري ٢ (١٩٩٣)، ص ١،٢،٤،٥. حول التعليقات حول الاستعمار الاستيطاني، انظر سعيد، "الرد"، في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص ٢١.

٢ - برات في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص ٨؛ آراك، المرجع السابق، ص ١١.

٣ - كان يمكن للعنوان أن يترجم بـ أعاجيب الأعمال في السيرة والتاريخ. شكري للاهسين حداد وعبد الرحمن المؤذن على الترجمة.

٤ - هذه عبارة مفتاحية بالنسبة لسعيد. في البدايات يحدد مصدر الفكرة بجاكوب بوركاردت، ولكن دون إعطاء أي إشارة دقيقة إضافية، ص ٣٣٠.

٥ - مور- جيلبرت، "أي طريقة النظرية ما بعد الاستعمارية؟ "، ص ٥٦٦؛ تشايلدز ووليامز، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١٠٣، ماكينزي، الاستشراق، ص ٣٤-٥.

٦ - انظر ماكينزي، الاستشراق، ص *xvi*، ٣٥،١٥٥ : يحاجج ماكينزي بأن سعيدا أساء فهم عايدا.

٧ - حول تعقيبات أخرى حول قضايا الجندر في الثقافة والإمبريالية، انظر مراجعة أفزال-خان للعمل، وبرات في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص٧-٨.

٨ - مور- جيلبرت، "أي طريقة النظرية ما بعد الاستعمارية؟ "، ص ٥٥٧،٥٦٣.

٩ - برات في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص٧.

١٠ - انظر الفصل السابق.

١١ - **انظر** بوتيغيغ وبوفيه، "مقابلة مع إدوارد. سعيد"، الباوندري ٢ (١٩٩٣)، ص٨.

١٢ - إشارات أخرى لإليوت في الثقافة والإمبريالية هي لشعره، ص ٣٣٩ و٤٠١-٢، ولكنها أقل أهمية بكثير من المقالة.

١٣ - جيسويويكي وموديمبي، "لأجل سعيد"، ص ٣٧.

١٤ - جيتس، "النقد الفانوني"، ص ٤٥٩.

١٥ – فانون، بؤساء الأرض، ص ٣١١، ٣١٣، ٣١٥.

١٦ – انظر مساهمة رادهاكريشنان لـــ " الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد "، ص ١٦.

١٧ – وليامز ليس متناسقا في موضعة بنى الشعور: إنه يتذبذب بين إلصاقها بجيل واحد محدد أو طبقة أو مرحلة تاريخية. انظـــر الماركـــسية والأدب، ص ١٣٤، الـــسياسة والأدب، ص ١٥٧–٨. انظر أيضا الثورة الطويلة، ص ٤١–٧١.

١٨ – الماركسية والأدب، ص ١٣٢–٤.

١٩ – السياسة والأدب، ص ١٥٧–٦٦، وبخاصة ص ١٦١–٢.

٢٠ – انظر أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص٩٠–١، حول نقطة مماثلة.

٢١ – انظر المرجع السابق، ٩–١٦، من أجل منظور مختلف قليلا لهذا التناقض في عمل سعيد.

٢٢ – برات في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص٣،٦.

٢٣ – سعيد،" سياسة المعرفة "، ص ١٨.

٢٤ – المرجع السابق، ص ١٨، ١٩، التشديد في النص الأصلي.

٢٥ – المرج السابق، ص ١٩.

٢٦ – براتلينغر، "الفكتوريون والأفارقـــة"، ص ٢١٧، وانظـــر ص ١٨٥–٢٢٢ وفـــي أماكن أخرى في أماكن كثيرة.

٢٧ – انظر أحمد، في النظرية، ص ٢١٦–١٧، يناقش أحمد " شخوص، صور وتجليّات"، صدرت المقالة عام ١٩٩٠ والتي يؤسس فيها ســـعيد فـــي هـــذا الجـــزء مـــن الثقافـــة والإمبريالية؛ لا يوجد أي اختلاف في الرؤى المعبر عنها في المقال وفي الكتاب.

٢٨ – برات في "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد"، ص ٣.

٢٩ – ويلسون، "إدوارد سعيد عن القراءة الطباقية"، ص ٢٦٥،٢٦٧–٧٣.

٣٠ – حول نقاشات سعيد الأخرى للمصطلح في الموسيقى، انظر متتاليات موسيقية،" في الكرسي، "عبقرية باخ، غرابة شومان، عنف تشوبين، هدية روسين". انظر أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص٩٣–٤.

٣١ - جيسويويكي وموديمبي، "لأجل سعيد"، ص ٤٩.

٣٢ - ويكي وسبرينكر، "مقابلة مع إدوارد سعيد"، ص ٢٣٠. انظر أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص ٢٥-١٢٧،٦ حول مناقشة لرؤية سعيد لفكرة العالمية.

(٤)

سعيد والدراسات ما بعد الاستعمارية

مقدمة

أيّ تقديرٍ لإنجازِ سعيد يحتاجُ إلى أنْ يشملَ النظرَ في دور أعمالــه، لاسيّما الاستشراق في التأثيرِ على التطورات في مجالات الدراسات ما بعــد الاستعمارية[١]. ففي النظريةِ ما بعد الاستعمارية كان قد استُكمِلَ عملُ ســعيد ووُسِع وعُدّلَ وتم تحدّيه من قبل عمل غيره من الباحثين، خاصّة هومي بابا وغاياتري سبيفاك. علاوة على ذلك، فلقد أعطى الاستشراقُ زخمًــا جديــدًا لشكلي تحليلِ الخطابِ الاستعماري على وجــه الخــصوص: دراســة أدب الإمبراطورية والتنظير لأدب الرحلات. سيقدمُ هذا الفصلُ الأخير سكيتــشًا ((مخطّطًا)) لبعضٍ من مساهمات سعيد الأكثرِ أهميّة في التطوّرات في هــذه المجالاتِ من الدراسات ما بعد الاستعماريّة، وسوف يجادل أيضًا أنّ إصرارَ سعيد على الحاجة للكتابةِ النظرية لتمتلكَ التأثيرَ على العالم الحقيقــي يميّــزُ كتاباته عن الكثيرِ من العمل في هذا المجال.

سعيد وحقلُ الدراساتِ ما بعد الاستعماريّة

يُقبلُ مصطلحُ "الدراسات ما بعد الاستعماريّة" عمومًا الآن علــى أنّــه الاسمُ الذي يُطلق على حقلٍ من الدراساتِ متداخلةِ التخصصات تجمع بــين

دفتيها نماذجَ من التحليلِ واسعةَ الاختلاف، ما يربط بينهـا هـو الاهتمـامُ بالماضي الإمبريالي والتنوّعاتِ المختلفـة مـن الاسـتعمار فـي الإطـارِ الإمبريالي، وأيضًا الصلة بين الماضـي الإمبريـالي والحاضـر مـا بعـد الاستعماري. يُمكن القول إنَّ الدراساتِ ما بعد الاستعمارية تشملُ نوعين من العمل: ما يدعوه مور- جيلبرت النقد ما بعد الاستعماري، بما في ذلك دراسة "أدب الكومنولث(*)"، والنظريّة ما بعد الاستعمارية، التي غالبًا ما تتم مقاربتها من خلالِ وجهات نظرية متنوعة تـشمل النظريّـة النـسويّة، والتفكيكّيـة، والتحليل النفسي، وخطاب الأقليات والدراسات الثقافيّة. والمجالُ كله يفترضُ الاستمرارية بين الفترتين الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة، وهو معنيٌّ بكلِّ جوانبِ العلاقة بيـن المركـز أو الميتـروبول الإمبريـالي أو مـا بعـد الاستعماري والمحيط الاستعماري أو ما بعد الاستعماري.

ونظرًا للتنّوعِ الهائلِ منَ العملِ في هـذا المجـال، فإنّـه لـيسَ مـن المستغرب أنّ هناكَ قدرًا معيّنًا من عدم الرضا عـن مـصطلح "مـا بعـد الاستعماري". بيدَ أنّه هناك أيضًا قبول عام، حاليًا، إذْ إنّـه لا يوجـدُ بـديلٌ واقعي. فآن مكلينتوك وإيلا شوهات وفيجاي ميشرا وبوب هودج وباتريـك وليامز ولورا كريسمان، جميعهم ينتقدون مصطلحَ "ما بعـد الاسـتعماري" وجميعهم يستمرون في استخدامه. هناكَ ثلاثةُ أسبابٍ لعدم رضاهم، فأولاً، إنّه يشيرُ، على نحوٍ خاطئ، أنّ عصرَ السيطرةِ والاستغلالِ الغربييّن للدول غير الغربيّة قد انتهى، في حين أنَّه، وكما يقول وليامز وكريسمان، فعلى الـرُّغمِ من أنَ الاستعمارَ ربّما كان قد أُزيل، فإن الإمبرياليـة العالميـةَ للعاصـمة

(*) وهي رابطة الشعوب البريطانية.

الغربيّة تستمر[٢]. ثانيًا، إنَّ المصطلحَ يسدُّ الطريقَ على تمييزين مهمّين. فإذا ما كانَ مصطلحُ "ما بعد الاستعماري" يُؤخذُ للإشارةِ إلى جميعِ البلدانِ التي عانَت من الاستعمارِ والسيّطرةِ الإمبريالية، فإنَّ التمييّز بين تواريخ وأوضاعِ المستعمراتِ التي كانتْ محتلّةً من قبلِ مستوطنين، وتلك التي لم تكنْ، تمت التعمية عليه. فالمستعمراتُ الاستيطانيّة مثل أستراليا ونيوزيلندا وكندا وجنوب أفريقيا لا يُمكنُ مقارنتُها على الإطلاق مع المستعمراتِ غير الاستيطانيّة، من حيثُ عددُ سكّانها، وعلاقاتها بالمركزِ الإمبريالي، أو الطريقةِ التي حصلت فيها على استقلالها، كما أنّها تختلفُ أيضًا فيما بينها. إنَّ الشكلَ الثاني المهم من الاختلاف الذي التبس بسببِ هذا المصطلح هو ذاكَ الذي بين المستعمراتِ غير الاستيطانيّة نفسها، والتي تواريخُها ومساراتُ تطوّرها ونضالاتها من أجلِ الاستقلالِ اتخذت أشكالاً متنوعةً بشكلٍ واسعٍ[٣]. ما يستحوذُ الاهتمام، أنّه في كتابهم الإمبراطورية ترد، بيل أشكروفت، وجاريث جريفيث وهيلين تيفن يشملونَ المستعمراتِ الاستيطانيّة وتلك غير الاستيطانيّة، وكذلكَ كتّاب اللونِ في الولاياتِ المتحدة، في تعريفهم للمجالِ ما بعد الاستعماري، ويشيرونَ لأهميّةِ التنوعاتِ في الاستعمارِ وما بعد الاستعمار في هذه السياقاتِ المختلفةِ، على الرّغم من أن الكثير من نقاشهم يشدّدُ على التشابهاتِ عوضًا عن الاختلافات.

معظمُ الكتّابِ الذين يتعاملون مع حقلِ الدراساتِ ما بعد الاستعماريّة يشعرون بأنَّ عليهم أن يضعوا ما بعد الاستعمارية بالصلة مع ما بعدِ الحداثة. واحدةٌ من انتقاداتِ ميشرا وهودج بحقِ محرريٍّ كتابِ الإمبراطورية ترد أنّهُ انتهى بهم الأمرُ بتضمينِ ما بعد الاستعماريّة ضمنَ ما بعد الحداثة[٤].

انتقاداتٌ مماثلةٌ كانتْ قد وُجهتْ لبابا، كما سيتضح أدناه. فما بعد الاستعماريّة وما بعد الحداثة، والعلاقةُ بين الاثنينِ، جميعُها نُوقِشتْ على نطاقٍ واسعٍ. إنَّ الجدالَ مكثفٌ بشكلٍ كبير بحيث لا يمكنُ مناقشتُه بشكلٍ كافٍ هنا، على الرُغمِ منْ أنّ اثنين من المواقفِ المتعارضةِ يجبُ الإشارة إليها. يجادلُ أشكروفت وجريفيث وتيفين بأنَّ تحدّي الأطراف التي كانت مستعمَرة سابقًا للمركز الميتروبولي الغربي كانَ سابقًا لتساؤلِ الحداثة عن الموضوعِ والمركزِ الغربيّ الموحدين، ويجب أنْ يُنظرَ إليه على أنّه أحدُ مصادرِ فكرةِ ما بعد الحداثة[٥]. مع ذلك، فلا تتمُّ مشاركةُ هذا الرأيّ على نطاقٍ واسعٍ، فعلى النقيضِ من ذلك، يجادلُ كوامي أنتوني أبيا أنَّ ما بعد الاستعماريّة وما بعد الحداثة تحتاجان بقوة إلى أنّ يتمَّ تمييزهما عن بعضهما بعضا؛ فهو يرى ما بعد الحداثة باعتبارِها ظاهرةً غربيّةً بالدرجةِ الأولى مرتبطةً بتجاوزِ مختلفِ أشكالِ الحداثةِ وبكونها مقترنةً بالسيطرةِ العالميةِ للرأسمالية. وعلى العكس من ذلك، يرى ما بعد الاستعماريّة بأنّها تبحثُ عن تضامنٍ "أخلاقي عالمي" و"عابر للقوميات" بدلاً من "قومي" (التشديد في النص الأصلي)، فكلاهما يتحدى اقتصاد المال العالمي، الذي يقرنه كآخرين، بما بعد الحداثة[٦].

إنَّ تأثيرَ سعيد الأكثر أهميّة هو على المجالِ الذي يُعرف الآن باسمِ النظريّة ما بعد الاستعماريّة أو دراساتِ الخطابِ ما بعد الاستعماري. إنَّ مركزيةَ عملِه، وبخاصّة الاستشراق، يُعترفُ بها على نطاقٍ واسعٍ[٧]، على الرُغم منْ أنّ هناكَ بعضَ الجدلِ فيما يتعلق بالسبب الذي جعلَ من عمله مثمرًا جدًا. تشملُ إسهاماتُ سعيد الرئيسيّة في الاستشراق استخدامَ فكرةِ فوكو عن الخطاب في ربطِ مجالات الثقافة والسياسة، والتوسع في فكرة "الموقف

النصي" والتمييز بين الاستشراق الكامن والظـاهر. وعـلاوة علـى ذلـك، فجوانبُ الاستشراقِ التي كانتْ (ولا تزال) موضوعًا للفحصِ النقديّ المكثّف يُمكنُ رؤيتها بالنّظر للماضي بأنّها مثمرةٌ من حيثُ إنّها أنتجت عملاً جسرَ الهوّاتِ وتحدّى جوانبَ مختلفة للإطارِ النظريّ للكتابِ. وبالتّالي فإنّ تعريفاتِ سعيـد المتفاوتـة المتضاربـة للاستشراق، وافتقارهِ للتركيزِ على عناصـرِ اللا تجانسِ والتغيّير، والتناقضاتِ بين النّزعةِ الإنسانويّة الغربيّة وأفكارِ فوكو وغرامشي، وإهمال الجندر، جميعها ساهمتْ إلى حدٍّ كبيرٍ في تطوّرِ كلٍّ من النظريّةِ ما بعد الاستعماريّة وتحليلِ الخطاب الاستعماري.

لماذا بالضبط كانَ هذا هو الحال هو موضوع بعضِ الخلاف. يلاحـظ بارت مور- جيلبرت أن كلاً من نظريّاتِ فوكو وغرامشي، والتي هي فـي غايّة الأهمية لسعيد، هي نظرياتٌ "ذاتُ نزعةٍ مركزيّـة أوربيّـة عميقـة". ويجادلَ أنّ فرضيّةَ فوكو حولَ التغيّيرِ في بُنى وعملِ السلطةِ في المجتمـعِ نحو ١٧٦٠ لا ينطبقُ على العالمِ الاستعماري، حيث استمرّت السّلطةُ غالبًـا في العملِ كمشهد ومنْ ضمنِ المشهد. فرضيّةُ فوكو هي أنّه في سياقِ القرنِ الثامنِ عشر، فإنّ التحولَ منَ الأنظمةِ الاستبداديّة إلى أخرى أكثر ديمقراطية عَنى أنّ السّلطةَ كانتْ تُمارسُ بطرق أقلَّ وضوحًا، على الرغمِ من أنّها لـم تكنْ أقلَّ قمعيّةً. بيدَ أنّه في الحالةِ الاستعمارية، لا يزالُ الاستبدادُ والعقوباتُ العامة يطغيانِ على الوضع. يُلاحظُ مور- جيلبرت أيضًا أنَّ مفهومَ غرامشي للهيمنةِ لا ينطبقُ حقًّا على الحالة الاستعمارية(٨). ومع ذلك يقتـرح وليـامز وكريسمان أنّه على وجهِ التحديد "الجمع... بين مجالين مختلفين جدًا بـشكل واضح: ما بعد البنيوية في صيغة فوكو، والماركسيّة الغربيّـة فـي صـيغة

غرامشي"[٩] من قبل سعيد، الذي جعلَ من الاستشراقِ مفيدًا ومثمـرًا جـدًا. فدراساتُ حقلِ ما بعد الاستعمار غالبًا ما تشملُ بشكلٍ روتينيّ فصولاً عـن سعيد، وغالبًا ما تركّزُ تحديدًا على الاستشراق[١٠].

ولكنّه ليسَ فقط الاستشراق ذاك الذي أعطى زخمًا لعملٍ جديد، فمفاهيم مثلَ "الدنيويّة"، و"النقد العَلماني" و"النظرية المرتحلةِ" كانـتْ أيـضًا مـؤثّرةً للغايّة. إنّ انشغالَ سعيد بعناصر منْ النظرية ما بعد البنيويّة كان قـد وُسّـعَ وغُيّرَ بطريقة لم يتمْ الاعتراف بها في أعمالِ بابا وسبيفاك. كما أنَّ أفكـارًا مثل "الرحلة نحو الداخل"، و"الجغرافيـا المتخيّلـة" والتـواريخ والتجـارب المتشابكة والمتداخلة ورفض "سياسة اللوم" في الثقافة والإمبرياليـة أيـضًا تركت بصماتها. إنّ استخدامَ سعيد لفانون والمقاومة للإمبريالية كـانَ مهمًـا جدًا. تحليلاتُه للتمثيلِ الأدبيّ والسياسيّ، والتعارضُ بين المركزِ الميتروبولي والمحيط الاستعماريّ، شخصيةُ المنفى أو المهاجر ومواقف الكتّاب فيما يتعلق بجمهورهم وفضاءاتهم، جميعها ساعدت في تعريف حقل الدراسات ما بعـد الاستعمارية كليًا.

وهكذا فإنَّ كتّابًا متنوعين مثل بينيتا باري، تشاندرا موهانتي وروزاليند أوهانلون[١١]، على سبيل المثال، يتخذون من سعيد مرجعًا رئيـسيًا ونقطـةَ انطلاق في نقاشاتهم للجوانبِ المختلفة للحالةِ ما بعد الاستعماريّة، وذلكَ حتّى حينَ ينتقدون ملامحَ محددةً من عمله. وبالمثل، وعلى الرُّغم مـن تبايناتـه الكثيرة مع سعيد، يحددُّ (إعجاز أحمد) سعيدًا وفريدريك جيمسون على أنّهما الناقدان الثقافيان الأكثرُ أهميةً ممن يكتبون بالإنجليزية[١٢]. كما أنّ منظـرينَ آخرين حول الحالة ما بعد الاستعمارية مثل بابا وسبيفاك، والكتّـاب الـذين

يعالجون قضية خطاب الأقليات يستوحون الكثير من إلهامهم من عمل سعيد. ومنذُ منتصفِ ثمانينيّات القرنِ العشرين كانت هناك سلسلةٌ من المؤتمراتِ حولَ مواضيع مثل "أوربا وآخرها" و"القراءات الثقافية للإمبريالية"، لنذكر اثنين على سبيل المثال، والتي عناوينُها ومضامينُها تشهدُ على دورِ سعيد المستمرِ والمُثمر في تطوّر الحقل(١٣). وما سيتبع سيركّزُ على ثلاثةِ مجالاتٍ مُهمة: أولاً، على سعيد وبابا وسبيفاك فيما يتعلق بالنظريّة ما بعد الاستعمارية(١٤)، وخاصة فيما يتصل بقضايا التمثيل والتموضع، وثانيًا، دراسة أدب الإمبراطورية وثالثًا، التنظير في مجال أدب الرحلات. إن المجالين الثاني والثالث يُمكن النّظرُ إليهما على أنهما على حدٍّ سواء نمطان من أنماط تحليلِ الخطاب الاستعماري.

منظّرو ما بعد الاستعمار: إدوارد سعيد، وهومي بابا وغاياتري سبيفاك

إن النظريّةَ ما بعد الاستعماريّة هي المجالُ الذي تطوّرَ بشكلٍ كبيرٍ نتيجةً لعملِ سعيد. وجنبًا إلى جنب مع سعيد يشكّلُ هومي بابا وغاياتري سبيفاك ما دعاه روبرت يونج "الثالوثَ المقّدس" من منظّري ما بعد الاستعمار(١٥). فالثلاثةُ يتفقون على أنَّ النظريّةَ لا ينبغي أن تُوجدَ بمعزلٍ عن الممارسةِ، إلاّ أنّ الطريقةَ التي يتداخلُ فيها هذان العالَمان "النظريّةُ والممارسة" في عملهم مختلفةٌ جدًا. وفي حين أنّ الثلاثةَ يستخدمون عناصر من النظرية ما بعد البنيوية، فإن سعيدًا أصبحَ مستاءً أكثرَ فأكثر من النظريّةِ بشكل عام ومنْ عناصر محددّة من النظرية ما بعد البنيوية، بشكلٍ خاص، ممّا عليه الحال مع بابا أو سبيفاك. ويتميز منظورُه بالتركيزِ على التاريخانيّة والتجريبية، الذي غالبًا ما يتناقضُ بشدّة مع اعتماد بابا وسبيفاك على التحليلِ النفسّي والتفكيكيّة وهلمّ جرا.

يوجدُ في كتاباتِ سعيد حولَ النقد والنظرية مفارقةٌ أساسيّةٌ: فهي عملُ الرجل الذي أعلن أنّه عمومًا ليس مهتمًا بالنظريّة "كموضوعٍ في حدٍّ ذاتـه ولذاته"(١٦). لكن على الرُّغم من هذا، فإنَّ العديدَ من مقالاتِ سعيد في وقتٍ مبكّرٍ تتناولُ نظرياتِ فوكو وآخرين(١٧)، كما يقدّمُ الاستشراق والثقافة والإمبريالية رواياتٍ عامّةً وتنظيريّة حولَ الظواهرِ التي يحلّلانها. وكما كنت قد جادلتُ، ففي أعمالٍ لاحقة يُعربُ سعيد عن استنكارهِ للطبيعةِ اللا سياسيّة للنماذجِ النظريّة مثل التفكيكيّة ونظريةِ الخطاب عند فوكو. كما يطعن أيضًا في صحة الأرثونكسية النظريّة الأخيرة لما بعد الحداثة من خلال تحدّي رؤية ليوتارد بأن حقبة السرديّاتِ العظيمة عن التحرر والتنوير قد انتهت. إنَّ المشكلةَ مع ليوتارد، يقولُ سعيد "إنّه يفصل ما بعد الحداثة الغربيّة عن العالمِ غيرِ الأوربيّ، وعنْ عواقبِ الحداثة الأوربيّة – وعن التحديث – في العالم المُستعمَر" (التشديد في النّصِ الأصلي)(١٨). فبالنّسبةِ للكثيرِ منَ النّاسِ في العالمِ غيرِ الغربيّ، يجادل سعيد، فإنَّ السرديّاتِ العظيمةَ لا تزالُ شديدةَ الصّلة، حيث إنَّ الحريّاتِ التي تُمثّلها لم تتحققْ.

يطالبُ سعيد أنْ تعملَ النظريّةُ في المجتمعِ المدنيّ، وليس فقط في الأكاديميّة. وينتقدُ الاحترافيّةَ الضيّقةَ للناقدِ الأدبيّ ويُوصي بـ" الهواية" (تمثيلاتُ المُثقّف، ص ٦١، وانظر ص ٥٥-٦١)، وإستراتيجيةِ "التدخل" ("الخصوم"، ص ٢٤، التشديد في النّصِ الأصلي). والتدخّلُ يعني، أولاً، استخدامَ "القدرة البصرية"، وثانيًا، السماحُ بانفتاح "الثقافةِ على تجاربِ الآخر والتي ظلت "خارجًا" (التي تمَّ قمعُها أو تأطيرُها في سياقِ العداء التصادميّ)

المعاييرِ المصنّعةِ من قبلِ" الداخليين"" ("الخصوم"، ص ٢٥). إنَّ كلاً من هاتينِ الفكرتين تميّزُ عرضَ سعيد للفلسطينيين في بعد السماء الأخيرة، والثانية كانت محطَ تركيزِ الكثيرِ منْ عملهِ منذ الاستشراق. إنَّ غايةَ هــذهِ التــدخلاتِ هـــي تجنّبُ "نزعَ الصبغةِ السياسيّة" المثير للأسى للحياةِ الثقافيّةِ ("الخــصوم "، ص ٢٠)، الذي يراه يُميّز الكثيرَ من الأكاديميّة الغربية. هذا ما حاولَ سعيد نفــسَه القيامَ به في العديدِ من المقالاتِ التي نشرها بانتظامٍ سواء كان في الــصحافةِ الغربيّة أم في غير مكان[١٩]. وباختصار، فبالنّسبةِ لسعيد ينبغي ربطُ النظريّـــةِ بالممارسةِ، وفي حال لم تُربط، فهو مرتابٌ حولَ أهميّتها.

لا بابا ولا سبيفاك يشاطران سعيد ارتيابَهُ حيالَ النظريّةِ. يتفقُ الاثنان مع سعيد في أنَّ النظريّةَ والممارسة يجب أنْ تعززَ كل منهما الأخرى، لكن لا يوجدُ في عملهِما ولا حياتهما ما يعادلُ التزامَ سعيد بالقضيّةِ الفلــسطينيّة. بعضٌ من مقالاتِ بابا تحلّل جوانبَ المشهدِ السياسيّ البريطــاني، وتــضمّنُ سبيفاك أحيانًا عواملَ اقتصاديّة وسياسيّة في تحليلاتهـــا للوضـــعِ مـــا بعـــد الاستعماري، بيدَ أنّه، بشكلٍ عام، تعملُ كتاباتُهم على مستوى نظريّ مجرّد، ويتم التعبير عن أفكارهم بلغةٍ أقلَّ يسرًا مما عليه الحال مع سعيد.

وكما يشيرُ عنوانُ المقالة "الالتزامُ بالنظريّةِ"، يعزو بابا دورًا إيجابيًـــا للنظريّة. إنّهُ مدركٌ بأنَّ النظريّةَ غالبًا ما يُنظر إليها على أنها "لغـــةُ النُخبـــة للمتميّزين اجتماعيًّا وثقافيًّا". وبهذا فإنّها ترتبط بكلٍّ من "أهواءِ النّاقـــد غيـــر المسيّس ذي النزعة الأوربيّة" والفروقِ السياسيّة والاقتصاديّة التـــي يُمثلهـــا التعارضُ بينَ الغربِ وبقية العالم (موقعُ الثقافة، ص ١٩،٢٠). ومع ذلـــك، فإنّه يرفضُ فكرةَ أنَّ النظريّةَ بالضرورة تدعمُ، أو مشبوهة، بسبب الامتيـــاز

الغربي، محاججًا أنه ينبغي التمييز بين "التاريخ المؤسساتي للنظرية النقديـة وقدرتها النظرية للتغييّر والابتكار" (ص ٣١). ومتسائلاً "عما يمكنُ أن تكونَ وظيفةُ المنظورِ النظريّ الملتزم" في سياقِ "الهجونةِ الثقافيةِ والتاريخيّة للعالمِ ما بعد الاستعماري" (ص ٢١)، يقول بأنها ستكون بالـضرّورة لا ثنائيـة، و"تفاوضٌ (بدلاً من نفيٍّ) للعناصرِ المتعارضة والعدائيّة". وهذا سينطوي على إعـادةِ التفكيـرِ بالسيـاسي والاسـتطراديّ أو النظـريّ (ص ٢٢، ٢٣). بالنّسبةِ لبابا، فـإن "المساهمةَ الجذرية" للنظريّة هي "هذا التركيزُ على تمثيلِ السياسي، على بناءِ الخطاب"، وهي نقطةٌ يوضحُها بتحليلٍ لمكانة نساءِ الطبقة العاملة في إضراب المناجم البريطانية ١٩٨٤–٥ (ص ٢٧–٨).

إنَّ رفضَ بابا للتعارضِ الثنائيّ بين النظريّة والمجالات السياسية يعني أنّهُ لا يرى أيَّ مسافةٍ أو اختلاف بينَ العملِ النظري والـسياسي (ص ٣٠). يستخدمُ فكرةَ فانون عن التغييّرِ الثقافي والسياسي الثوري باعتباره "حركـةً متقلّبةً" في الدعوة إلى "ضرورةِ النظرية"، ويقترحُ أيـضًا "الفـضاءَ الثّالـث للإفصاحِ"، الذي يظهر نُظمَ المعاني بأنها متباينة، والذي يبدّلُ التجانسَ الثقافيّ والتـاريخي والوطني باللا تجـانس وهجـونة العالـم مـا بعد الاستعماري (ص ٣٧).

تتّخذُ سبيفاك موقفًا حول النظريّةِ يضعها ما بين سعيد وبابـا. وهـي مدركةٌ للنخبويةِ المحتملة في استخدامِ النظريّة ما بعد البنيوية، خاصة من قبلِ المثقف ما بعد الاستعماريّ. ومع ذلك، فإنّها تدافعُ عن التفكيكيّة لأنها "تثيـرُ إشكاليّة تموضعِ المادة مثار البحث". إنّها "أيّ التفكيكيّة" لـنْ تـسمحَ لهـذا

الموضوع أن يتكلمَ كما لو أنها "سبيفاك" كانتْ منفصلةً عن القضايا التي تحلّلها (الناقد ما بعد الاستعماري، ص ١٢١). فكما تقولُ سبيفاك في نهاية "ملكة(*) سيرمور"، "طريقة تفكيكية حذرة، تحل مكانًا، بدلاً من فقط قلب التعارضات... من خلال الأخذ بعين الاعتبار ملابسات المتقصيّ... لا ترمي لتقديس أسس المجتمعات، وإنما لتكون الناقد المحرّض الذي وحده يمكنه أن يأمل في الاضطلاع بالمسافة الممنوحة للفكر "النقدي" (ص ١٤٧). وهذا يشبه رأي سعيد أن المثقف ما بعد الاستعماري يجب أن يقدم منظورًا نقديًا، ولكن منخرطًا، في القضايا الاجتماعية والسياسية، على الرّغم من أن سبيفاك ترى الإمكانية الجذرية للتفكيكية كأداة تحليلية أكبر بكثير مما يراها سعيد.

أخيرًا، بابا وسبيفاك يخالفان سعيد فيما يتعلق بأسلوب عملهما. إن أسلوب بابا المنفّر والغامض مشهور. إذ يقول روبرت يونج إن بابا يكتب كما يفعل من أجل منع الاستعادة السهلة لأفكاره من قبل الأكاديمية(٢٠). وإذا كان هذا حقًا هو هدف بابا، فإنه لم يحققه حيث إن لعمله تأثيرًا كبيرًا على وجه التحديد ضمن تلك المؤسسة. يمكن القول بأن أسلوب بابا في الكتابة يجعل انتقال أفكاره مقتصرًا على جمهور أكاديمي محدود جدًا، وبالتالي ينتقص من قدرات "هذه الأفكار" التواصليّة والتقويضية. يبدو بابا أحيانًا مدركًا لذلك؛ فيتساءل عما إذا كانت تأملاته حول الإمكانية التقويضية لمفهوم بارت للخطاب خارج الجملة هي مجرد "أحلام يقظة" (موقع الثقافة، ص ١٨٣)(٢١)، أو يتخذ وجهةَ نظر ساخرة حول "الحديث المجنون حول هوس الجماعة

(*) عنوان المقالة بالإنجليزية "***The Rani of Sirmur***" و"***The Rani***" كلمة هندية تعني الملكة، في حين أن "***Sirmur***" اسم مملكة في الهند في القرن السابع عشر.

والخبز الهندي الطائر"، و"ميله للحالات البينيّة وللحظات الهجونة" (ص ٢٠٨) ومع ذلك، فمثل هذه اللحظات قصيرة ونادرة ولم تُفضِ إلى تغيير طريقته في التعبير عن أفكاره.

سبيفاك معنية في بعض الأحيان بالوضوح، على الرّغم من سخريتها من "المتعصبين للوضوح" (خارجًا في الماكينة التعليمية، ص ١٢١). بعد أن كانت أستاذًا زائرًا في جامعة جواهر لا نهرو في نيودلهي عام ١٩٧٨، تدّعي أن الناس وجدوها "أكثر وضوحًا" وفي عام ١٩٨٩ زعمت أنها "تريد أن تكون قادرة على كتابة نثر أكثر رصانةً" (الناقد ما بعد الاستعماري، ص ٩٤،١٠٦). وللقيام بذلك سيترتب علينا "نبذ امتيازنا كما نفعل مع خسارتنا" من أجل "تعلم التحدث في مثل هذه الطريقة التي لن يعتبرها الجمهور هراء". وتمضي في شرح أنها تعني بـ "الجماهير" تلك المرأة الهندية التي تنتمي إلى فئة "العمال الفلاحين غير المُنظمين"، أي إن النساء اللاتي كتبت عنهن "كتابعات" (ص ٥٩). على الرّغم من أنها غالبًا ما تكتب بطريقة غير مفهومة، ليس فقط للجماهير، فاهتمام سبيفاك بالحياة الواقعية، وكذلك الخيالية، للنساء التابعات يشهد على وعيها بأن الفاعلية لا ينبغي أبدًا أن تكون نصيّة بحتة. في حين يرى يونج فكرة نبذ الامتياز بأنها "طوباوية بشكل ملحوظ"، إنها على الأقل علامةٌ على وجود التزام بالتغيير في العالم خارج المؤسسة الأكاديمية(٢٢).

بالمقارنة مع الأساليب الكثيفة ولتجريدية في الكثير من عمل بابا وسبيفاك، فإن سعيدًا بشكل عام أكثر وضوحًا من ذلك بكثير. فالطلاوة والبساطة النسبية لكتاباته أسهمت بالتأكيد في التأثير الواسع الانتشار لأفكاره، ويمكن أن ينظر إليها كنتيجة طبيعية ضرورية لعزمه على جعل عمل المثقف فاعلاً في العالم. سيقارن ما سيلي بعض المجالات البارزة في عمل بابا وسبيفاك مع عمل سعيد قبل دراسة قضية التموضع.

يمكن أن نعزو أهمية بابا في مجال الدراسات ما بعد الاستعمارية إلى ثلاثة عوامل: إصراره على عدم تجانس التجربة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، مفهومه عن الهجونة في المجتمعات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، ومفهومه للمحاكاة. يمكن أن ينظر إلى هذه الأمور الثلاثة - عدم التجانس، الهجونة، والمحاكاة - على أنها تابعت العمل الذي بدأ به سعيد في الاستشراق، لكنها تقوم بذلك بطرقٍ غير متوقّعة. يعالج بابا نقاطاً هي في الاستشراق هامشية نسبيًا أو كما يقول، "لم تُطّور بشكلٍ كافٍ" (موقع الثقافة، ص٧٣) ويغيّرها تقريبًا بشكلٍ كامل. ويقر "بالنظرية الرائدة" لسعيد ويحاجج أنه "يمكن توسيعها بحيث تُعالج الغَيرية(*) والتناقض في الخطاب الاستعماري" (ص ٧١). إن الكلمة المفتاحية هنا هي "التناقض"[٢٣]. يعتمد عمل بابا على سلسلة من الصياغات المتنوعة عن فكرة أن القوة الاستعمارية والخطاب الاستعماري ليسا متجانسين أو موحدين، وأنها بدلاً من ذلك، منقسمة بسبب التناقض الأساسي في علاقة المستعمِر بالنسبة للمستعمَر، وبالتالي في اللغة أو الخطاب الذي يعبر عن هذه العلاقة.

عمومًا، بابا أكثر تفهمًا من سعيد لبعض جوانب ما بعد الحداثة والنظرية ما بعد البنيوية، على الرّغم من أنه يشعر أيضًا أن ما بعد الحداثة "ضيقة بشكل عميق" إذا حصرت نفسها في "الاحتفال بشذرات "السرديات العظيمة "من ما بعد التنويرية العقلانية" (موقع الثقافة، ص ٤). ويدعي أنه يحاول "إعادة تسمية ما بعد الحداثة من موقع ما بعد الاستعماري"

(*) من الغير؛ أي الآخر.

(ص ١٧٥). ولكن بالنسبة لبعض النقّاد فيبدو أنه يقوم بالعكس[٢٤] فغالبًا ما ركزت تحليلات بابا للحالات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية على تكهنات حول النفسية الفردية أو الجماعية للمستعمِر أو المستعمَر، أو كليهما معًا فيما يسميه "الموضوع الاستعماري"، بدلاً من التركيز على ظواهر سياسية واجتماعية مادية. وخلافًا لسعيد، يشدّد بابا على التناقضات والصراعات في السلطة والخطاب الاستعماريين، ويؤكد أنها تؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض السلطة الاستعمارية أو الاستعمارية المُحدثة.

ينخرط بابا أولاً مع أفكار سعيد في "الاختلاف والتمييز، وخطاب الاستعمار" "١٩٨٢"[٢٥]، حيث يقول إن رؤية سعيد للقوة الاستعمارية بوصفها صراعات متجانسة وموحدة تتعارض مع عدم التجانس الذي تنطوي عليه فكرة فوكو عن الخطاب. ثم يستخدم فكرة سعيد عن "الطبقة الوسيطية الجديدة" (موقع الثقافة، ص ٧٣) التي أنشأها الاستشراق كنقطة انطلاق لتنظيرات حول طبيعة السلطة والخطاب الاستعماريين، والصور النمطية الاستعمارية ونفسية الذات الاستعمارية. يختار بابا تلك اللحظات في الاستشراق عندما يُوصف الخطاب الاستشراقي من حيث الصراع أو التناقض. ويقول إنه، بالنسبة لسعيد، الاستشراق هو "نظام ثابت من "الجوهرانية المتزامنة""المهددة "بأشكال متواكبة من التاريخ والسرد وعلامات من عدم الاستقرار". إنها على حد سواء السياسة الرسمية ومجموعة من الاستيهامات والصور وهلم جرا. أخيرًا، فإنها على حد سواء "اللا وعي الإيجابي" (الاستشراق الكامن) ومجموعة من "المعارف المعبّر عنها ووجهات النظر حول الشرق التي يدعوها سعيد بالاستشراق الظاهر". كما يلاحظ بابا

في عمل سعيد فإن هذه التناقضات تقع في "النية السياسية الأيديولوجية التي، كما يقول، تُمكن أوربا من التقدم بشكل آمن وغير مجازي علـــى الـــشرق" (موقع الثقافة، ص ٧١، التشديد في النص الأصلي).

ومع ذلك، فبالنسبة لبابا إنها المعارضات والتناقضات التي تهمه. يستمد واحدة من أفكاره الأكثر أهمية، عن "البينية" من "مقطع لم يتم تطويره" فـــي الاستشراق حيث يصف سعيد الشرق بأنه "يتذبذب بين ازدراء الغرب لما هو مألـــوف ورعشـــات فرحتـــه -أو خـــوفـــه- من الابتكار". يدعو سعيد ذلك بـــ "الطبقة الوسيطية الجديدة"، التي تسمح للشخص "برؤية أشـــياء جديـــدة، أشياء يراها للمرة الأولى، على أنها إصدارات لشيء معروف سابقًا". يـــسأل بابا، "ما هو ذاك المشهد الآخر من الخطاب الاستعماري الذي استُنزف حول "الفئة الوسيطية"؟ (موقع الثقافة، ص ٧١-٣). للإجابة عن هذا السؤال، يقدم تعديله لمفهوم فرويد عن الشهوة الجنسية في قراءة الصورة النمطيـــة فـــي الخطاب الاستعماري. في مقالات أخرى يُطور أفكارًا مماثلـــة مـــن خـــلال مجموعة من المفاهيم الأساسية مثل الهجونة، والتناقض، والمحاكاة، و"البينيّة" و"الفضاء الثالث".كل هذه المفاهيم تُفصح عن أفكار عن الأنفس والخطابـــات المنقسمة في العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، وكذلك بين الطبقات المسيطرة والتابعة في فترة ما بعد الاستعمار.

هذا التركيز على الاختلاف هو الذي يُشكّل على حد سواء مساهمة بابا الرئيسية في الدراسات ما بعد الاستعمارية وتباعده عن سعيد. إن تركيز بابا على الفئة الوسيطية، والمُفصح عنه باسم "البينية"، و"ليس تمامًا /ليس أبيض"، و"الفضاء الثالث" وهلم جرا، يسمح له بالتركيز أكثر على نطاق واسع وفعّال

مما يقوم به سعيد على مقاومة الاستعمار والإمبريالية. إنه يؤدي أيضًا إلـــى اهتمامه الأكبر بأصوات أولئك الذين يقاومون، ســـواء أولئـــك الخاضـــعين للاستعمار من هنود القرن التاسع عشر أو الكتّاب والفنانين المعاصرين غير الغربيين(٢٦).

إنّ ميل بابا لتطوير مفاهيم الصراع والتناقض التي تم التعامل معهـــا بشكل مقيّد في تحليل سعيد للخطاب الاستعماري يمكن أن نراها في العديـــد من مقالاته. على سبيل المثال، في"عن المحاكاة والرجل"(١٩٨٥) يشير إلـــى ذلك "الحرص المتضارب للخطاب الاستعماري الذي يصفه إدوارد سعيد" في معارضته بين رؤية عن السيطرة الاستعمارية لا تتغير ومنظور عن التطور التاريخي الذي يشدّد على الوقـــت والتغييـــر. (موقـــع الثقافـــة، ص ٨٥-٦). بالطبع، فالاستشراق لا يشدد على هذا الحرص المتـــضارب، وإنمـــا علـــى الملامح الموحدة للخطابات الاستعمارية على مر الزمن. إنه بابا من يُـــشدد على فكرة الصراع والتناقض، وليس سعيد.

إن الإشارات المباشرة الأخرى لعمل سعيد، في (مقالاتـــه) "علامـــات مُتخذة كأعاجيب" و"الانتشار" و"ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة"، تُظهر بابا وهو يطور بعضًا من أفكار سعيد، وذلك من أجل التشديد علـــى الاخـــتلاف والتناقض. على سبيل المثال، في "علامـــات مُتخـــذة كأعاجيـــب" (١٩٨٥)، يستدعي بابا سعيد فيما يتعلق بـــ "تراث السلطة "الثقافية "الإنجليزية"، الـــذي يُجسده في الكتاب كتعويذة للسلطة الثقافية والإمبريالية الأوربية (موقع الثقافة، ص ١٠٥). ويقول إن "اكتشاف الكتاب الإنجليزي يؤسس على حد سواء قدرًا من المحاكاة وأسلوبًا من السلطة المدنية والنظام" في كونراد ونايبول، من بين

آخرين. ومع ذلك، فإن تحليل بابا لقراءة الكتاب المقدس من قبل المتحـولين إلى المسيحية من الهنود في القرن التاسع عشر يعتبره "يدون نصًّا متناقـضًا أكثر بكثير من السلطة" منتجًا إمكانية تقويض السلطة الثقافية المجـسدة فـي النص من خلال إستراتيجية المحاكاة (ص ١٠٧). وبالمثل، فإن أفكار سعيد عن الدنيوية، والتفسير العلماني والنظرية المُرتحلة أثيرت كنقـاط انطـلاق لاستكشاف بابا لـ "التناقض في الأمة باعتبارها إستراتيجية السرد" في مقاله "النشر" في موقع الثقافة (ص ١٤٠)، والذي يترك بعد ذلك أفكار سعيد خلفه بكثير.

أخيرًا، مقالة "ما بعد الاستعماري وما بعد الحـداثي" (١٩٩٢) تأخـذ عمل سعيد في توثيق تحدي مثقفي العالم الثالث لسلطة المركز الميتروبـولي كنقطة انطلاق للتوسّع بأفكار بابا الخاصة حول الانقسامات فـي خطابـات الحقبتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. يبدأ بابا بالإشارة إلى مفهوم سعيد عن "الرحلة نحو الداخل" (على الرغم من أنه لا يقتبس العبارة) من قبل كتّاب غير غربيين في كل من الحقبتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية كمثـال عن "عملية الترجمة الثقافية والتقييم بمعايير جديدة" التي يعتبرهـا نموذجًـا للعالم ما بعد الاستعماري (موقع الثقافة، ص ١٧٤). وفي حين أن سعيدًا في الثقافة والإمبريالية يُركز على كلّ من السياقات النصّية والتاريخـ–سياسـية لأعمال س.ل.ر جيمس، وأنطونيوس، وجوها وألتاس التي يناقشها، يطـور بابا، إجمالاً، البعد الثقافي بشكل حصري تقريبًا[٢٧].

الهجونة، المحاكاة والتقويض

إن التناقض، وعلى الأخص في أشكال الهجونة والمحاكاة، هو وسـيلة بابا الأهم في التنظير عن عدم تجانس التجربـة الاسـتعمارية ومـا بعـد

الاستعمارية، وخاصة فيما يتعلق بمقاومة الخطابات المهيمنة في الغرب. في "المَدنيّة الماكرة" (١٩٨٥) يُجادل بابا أن الخطاب الاستعماري في الحالة التي يناقشه بها "ليس مجرد عنف أمة قوية تكتب تاريخ أخرى"، ولكنه "أسلوب من الكلام المتناقض الذي يعيد تدوين- بشكل متباين، عَبر علاقات القوة التفاضلية- كلٍّ من المستعمِر والمستعمَر" (موقع الثقافة، ص ٩٥-٦). إن رؤية بابا للخطاب الاستعماري بوصفه متناقضًا ويعاني من الصراع يذهب بعكس تقديم سعيد له باعتباره بشكلٍ أساسي، نظام موحدًا ومسيطرًا، والذي يُسكت بشكل فاعل تلك الأصوات التي يتحكم بها. يمكن رؤية هذا في مفهومه للهجونة، والذي هو أكثر تطورًا وتعقيدًا من مفهوم سعيد.

وفي حين أن سعيدًا استخدم الهجونة في الثقافة والإمبريالية للدلالة على تداخل الثقافات المستعمِرة والمستعمَرة في جميع المجالات، وعلى خصائص الأعمال الأدبية المُنتجة في هذه الحالة، يطوّر بابا المفهوم مع التركيز أكثر بكثير على مقاومة وتقويض السلطة الاستعمارية. وهو يفسر في "علامات مُتخذة كأعاجيب" أن"الهجونة هي إشكالية التمثيل الاستعماري والتفرد الذي يعكس آثار الإنكار الاستعماري، بحيث تبدأ المعارف الأخرى "المُنكَرة "بالاستحواذ على الخطاب المهيمن وتقصي أساس سلطته – قواعد الاعتراف به" (موقع الثقافة، ص ١١٤). يصبح الخطاب الاستعاري هجينًا عندما تتقاطع لغة المستعمَر مع لغة المستعمِر، وعندما يتعارض نظامان من الثقافة والتمثيل من خلال معانٍ مختلفة لنفس الكلمات. وهذا يؤدي إلى التقويض، بشكل كامنٍ على الأقل، إذ إن ما يبدأ جزءًا من الخطاب المهيمن يتحول إلى ردّ غير مناسب، وبالتالي رد من التحدي (ص ١١٢).

إنه هذا الانتباه إلى عمليات المقاومة والتقويض الذي يُميز نهجَ بابا عن نهج سعيد. يُعنون الفصل الثالث من الثقافة والإمبريالية "المقاومة والممانعة"، وهو يتحدث عن أدب المقاومة ويصوغ نموذجًا من القراءة الطباقية كإستراتيجية لتحقيق العدالة لهذا الأدب وتبيان التواطؤ مع الإمبراطورية في أعمال لمؤلفين غربيين. ولكن سعيد لا يُظهر فعليًا كيف تعمل المقاومة للخطاب الاستعماري كما يفعل بابا في حالة التحولات المحتملة للهنود إلى المسيحية وهلم جرا. وهذا تهكمي، حيث إن بابا يصف المحاكاة - الإستراتيجية التي من خلالها يحدث التقويض- بمفهوم سعيد للمعارضة في الاستشراق بين "الرؤية المتزامنة الشاملة للهيمنة- السعي للهوية، ركود- ومكافحة ضغط مواكبة التاريخ-التغيير، والاختلاف" (موقع الثقافة، ص ٨٦). يرى بابا المحاكاة على أنها على حد سواء وسيلة لتسهيل عمل القوة الإمبريالية، عندما تُستخدم من المُستعمِر، ومقاومتها، عندما تُستخدم من قبل المستعمَر[٢٨].

إلا أنه، وإن كانت تغيرات بابا لبعض أفكار سعيد لها ميزة إلقاء الضوء على عمليات المقاومة الاستطرادية والتقويض، فإنها أيضًا إشكالية فيما يتعلق بالقوة، والقصد والتاريخ. فكما يقول مور- جيلبرت، إنه ليس من الواضح أبدًا ما إذا كان الموضوع الاستعماري واعيًا للتناقض والمحاكاة (كذا) في خطابه. فإن لم تكن المحاكاة واعية من جانب المستعمَر، لا يمكن أن تكون تقويضيّة بشكل مُتعمد. وعلاوة على ذلك، فإن التناقض في خطاب المستعمِر لا يجعل هذا الخطاب أقل فاعلية كأداة للقمع الإمبريالي[٢٩].

إن إهمال بابا للتاريخ، أو للظروف السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والمادية، التي يكون الخطاب جزءًا منها، وهي في حد ذاتها جزء من الخطاب، قد تم انتقاده بشكل متكرر[٣٠]. ويمكن أن يُعزى ذلك إلى حدٍّ كبير إلى اعتماده على نظريات التحليل النفسي لفرويد ولاكان وتأثيرها في قراءة بابا اللاتاريخية، ذات التحليل النفسي، لفانون. فكما تقول باري، هذا يُلحق فانون بنظرية بابا الخاصة و"يحجب نموذج فانون للحالة الاستعمارية باعتبارها نموذجًا من العداء الحقود بين الأصلانيين والغازي، مما يجعل المعارضة المسلحة على حد سواء علاجية وضرورة واقعية"[٣١]. بابا نادرًا ما يُناقش كتاب بؤساء الأرض، وبدلاً من ذلك يُركز على بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، محاججًا أن فانون يُحوّل "تركيز العنصرية الثقافية من سياسة القومية لسياسة النرجسية" (موقع الثقافة، ص ٦٣)، وهذا يعني أنه يتجاهل نظرة الكتاب لسياقه التاريخي الخاص[٣٢].

إن استخدام سعيد لفانون، كما حاجج الفصل الثالث، له تركيزٌ مختلفٌ تمامًا. فبالنسبة لسعيد، بؤساء الأرض هو النصّ المهم، والأبعاد التاريخية والثقافية للنضال من أجل التحرر الوطني والوعي هي القضايا المركزية. علاوة على ذلك، تُظهر أنشطة سعيد فيما يختص بالحقوق الفلسطينية أنه معنيٌّ مباشرة بالحقائق السياسية المعاصرة. بابا، على العكس من ذلك، يُقيد نفسه في عالم النظرية الثقافية وما بعد الاستعماريّة.

سعيد، سبيفاك وتحليل الخطاب الاستعماري

إن الاختلاف بين سعيد وسبيفاك أكبر ربّما مما عليه الحال بين سعيد وبابا، خاصة فيما يتعلق بالجندر. وعلى النقيض من بابا، فسبيفاك

لا تستمد صراحةً أيًا من أفكارها من أعمال سعيد، لكنها تعترف بدور سعيد البارز في الدراسات ما بعد الاستعمارية، وتلقبه بـ"واحدٍ من كبار الشخصيات في وسطنا" (الناقد ما بعد الاستعماري، ص ١٦٥)، وتشير إلى الاستشراق بوصفه "الكتاب المصدر في حقلنا" (خارجًا في الماكينة التعليمية، ص ٥٦).

هناك عددٌ من أوجه التشابه بين عمل سبيفاك وسعيد. فمثلُ سعيد، سبيفاك معنيّة "بالعنف المعرفي" الذي ألحقته الإمبريالية بالبلدان المستعمَرة، خاصة فيما يتعلق بمسألة تمثيل الشعوب المستعمَرة وما وصفته بـ"عولمةِ البلدان المستعمَرة (ملكة سيرمور، ص ١٢٨، ١٣١، ١٣٣، "ثلاثة نصوص نسوية"، ص ٢٦٢،٢٧٠). ومثل سعيد، ترغب في إنتاج رؤى بديلة عن تاريخ تفاعل أوربا مع الدول التي استعمرتها وحكمتها. ويجادل كلا الكاتبين بأنّ النصوصَ ينبغي النظر إليها بالعلاقة مع الحقائق الاجتماعية السياسية. وكلا الكاتبين يُشكك في استخدام النظرية الأوربية العظيمة في نقد الاستعمار، على الرّغم من أن سعيدًا يعتمد على فوكو، وسبيفاك على دريدا، لنذكر ذلك فقط. تمتدح سبيفاك وعي سعيد كيف أن الناقد يتأثر من خلال دوره المؤسساتي وموقفه (هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ ص ٧٥)، وكلاهما يعتبر أن على المُنظّر (الناقد بالنسبة سعيد، المؤرخ بالنسبة لسبيفاك) أن يكون معارضًا ويجب أن يجد طريقة لتمثيل المحرومين والمبعدين(٣٣).

اثنان من المجالات التي يُمكن فيها مقارنة إسهامات سعيد وسبيفاك في دراسات ما بعد الاستعمار هي التنظير في الخطاب الاستعماري وتمثيل النساء من العالم غير الغربي. إن تحليلاتِ سبيفاك للخطاب الاستعماري

معنيّةً بشكل خاص باستبناء هذا الموضوع الاستعماري من خلال العنف المعرفي للإمبريالية، ولكن هي وسعيد كلاهما معنيان بتقديم تواريخ أو سرديات بديلة[٣٤]. على سبيل المثال، في مقالها " ثلاثة نصوص نسوية ونقد الإمبريالية" (١٩٨٥)، توضح سبيفاك كيف أنه، في رواية مثل جين آير، رؤى مختلفة من الهوية الإنجليزية- جين، روتشستر، وريفرز- أُسست على حساب هويّة المرأة المستعمَرة، أي بيرثا ماسون. وتحاجج سبيفاك أنه بتكريس جين آير كعمل كَنسي، وهو العمل الذي يخلق انتصار الذات الفردية الأنثوية الإنجليزية على حساب المرأة المستعمَرة، فالنقد النسوي الغربي نفسه "يعيد إنتاج بديهيات الإمبريالية" ("ثلاثة نصوص نسوية ونقد الإمبريالية"، ص ٢٦٢). وفيما يتعلق بجين آير وبحر سارجاسو الواسع وفرانكشتاين، تقول سبيفاك إنه "لإعادة فتح الجزء المعرفي للإمبريالية "، يجب على الناقد أن "يتحول إلى محفوظات الحكم الإمبريالي" (ص ٢٧٨)؛ أي إنه يجب إعادة النظر في الوثائق الثقافية من أجل الكشف عن السبل التي تُعزز بها تلك الوثائق الهيمنة الإمبريالية. كما يلاحظ بارت مور- جيلبرت، فإن إستراتيجية سبيفاك هنا تستشرف إستراتيجية سعيد في الثقافة والإمبريالية[٣٥]، حيث يقدم سعيد سردًا أكثر شمولية حولِ العلاقة المتبادلة بين الثقافة والسياسة البريطانية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى وقتنا الحاضر. وتركيزه في المقام الأول هو على أعمال لمؤلفين نكور، لكنه يشارك سبيفاك القناعة بأن الأعمال الفنية من الدول الاستعمارية يجب أن تُربط، ليس فقط بتاريخها وثقافتها، بما في ذلك الإمبريالية، ولكن أيضًا بتاريخ وثقافة الأقاليم التي استعمرتها.

وبالتالي فإن كلاً من سعيد وسبيفاك يحاول تقديم الروايات التاريخية البديلة للعملية الإمبريالية، سعيد في الاستشراق والثقافة والإمبريالية، وسبيفاك

في مجموعة متنوعة من المقالات، التي تم جمع بعضها في نقد منطق ما بعد الاستعمار (١٩٩٩). إن مقالتيها "ملكة سيرمور" (١٩٨٥) و"هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"(١٩٨٨) يمكن اعتبارها الأمثلة الأولى عن استكشاف سبيفاك "لمحفوظات الحكم الإمبريالي" وتنظيرها حول مفهوم التابع، خاصة " الوعي الأنثوي التابع". تشرح سبيفاك مصطلح "الدنيوية" بأنه مستمدّ من مقال هايدغر "أصل العمل الفني"، وبأنه يعني تدوين الذات الهندية كآخر لأوربا، وكموضوع للإمبريالية ("ملكة سيرمور"، ص ١٣٣-٤). تُحلل ثلاثة أمثلة مختلفة عن "الآخرية" الاستعمارية من أجل إظهار "العنف المعرفي المُخطّط له للمشروع الإمبريالي" (ص ١٣١). ينطوي هذا العنف على" تقديم "الأصلاني" كـ [الـ] ذات مجسدة للآخر في أوربا"، من خلال عمل أنظمة القانون والأيديولوجيا والعلوم الإنسانية (ص ١٣٠). إن نهج سبيفاك، مثل نهج سعيد في الاستشراق، يعتمد على نظرية الخطاب لفوكو؛ ومفهوم "العنف المعرفي" يحقق نفس الوظيفة في عمل سبيفاك كما يفعل الاستشراق كخطاب سائد في عمل سعيد. وهناك فرق كبير بينهما، بطبيعة الحال، وهو أن سبيفاك تركّز على تجربة المرأة المستعمَرة، الملكة. وتحاجج أن "العنفَ المعرفي المخطّط" للإمبريالية يضمن أن صوت الملكة لا يُمكن أن يُسمع، نظرًا لأنّه لا توجد لديها مساحة يُمكنها من خلالها الكلام. وهذا لأنها تمامًا نتاج الخطاب الاستعماري، وتظهر "فقط عندما تكون هناك حاجة لها في فضاء الإنتاج الإمبريالي" (ص ١٣١، ١٤٦). وإن هذه لمفارقة إضافية، على الرغم من أنها مفارقة من المحتمل أن سبيفاك تعتبر أن لا مفر منها، إذ إن الملكة بالكاد تظهر في نص سبيفاك، حيث إنه تم إحالتها الى الربع الأخير من المقالة[٣٦]. فمثل سعيد، تُسكت سبيفاك عن غير قصد، وتُهمّش أصوات تلك الموضوعات الاستعمارية الذي تودّ أن تقحمها في مجال التمثيل.

إلاّ أنّ الدافع وراء صياغتها لمفهوم "الوعي الأنثوي التابع" هو رغبتها في إنصاف عدم تجانس تجربة الشعوب المستعمَرة. في حين أنها تبدأ من مفهوم غرامشي عن التابع، فإنها تجادل بأن أي وصف "للتطوير التدريجي للتابع" على أساس عمل غرامشي "يُنزع بشدة" من قبل العنف المعرفي للاستعمار، وتستخدم عمل مجموعة دراسات التابع حيث كان عليهم مواجهة مضاعفات هذا الوضع. علاوة على ذلك، فإذا وجدت مجموعة دراسات التابع أنه، بكلمات سبيفاك، "في سياق الإنتاج الاستعماري أن التابع ليس لديه تاريخ ولا يُمكنه الكلام"، فإذا "التابع كأنثى هو في الظل أكثر" (هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ ص ٨٢-٣). ومن هنا يأتي استنتاجها الشهير أن "التابع لا يستطيع الكلام" (ص ١٠٤). هذا لا يعني أن النماذج المختلفة من الناس والذين يشكلون الطبقات المسيطر عليها أو المرؤوسة حرفيًا لا يستطيعون التعبير عن مقاومتهم. بدلاً من ذلك، فإن مقاومتهم أو أي تعبير عن المقاومة بالنيابة عنهم لا يمكن فصله عن فئات من الخطاب السائد والذي أيضًا ينتجهم ككائنات مرؤوسة؛ وبالتالي، فإنه لا يمكنهم التعبير عن أنفسهم بشكل مستقل، كمجموعة مستقلة[٣٧].

وعلى جانبٍ من الأهمية، فإن كلاً من محاولات سعيد للتحدث عن المحرومين والمُستبعدين، وصياغات سبيفاك لنموذج نظري للتجربة غير المتجانسة للمواضيع المستعمَرة يركز أكثر على طرق سير عمل السلطة وخطاب المركز الإمبريالي من التركيز على مقاومة المُستعمَر. وهذا أقل مصداقية عندما يكتبون عن الكتّاب والفنانين غير الأوربيين أو غير الغربيين المعاصرين وأعمالهم، على الرّغم من أنّ تأثير الغرب لا يزال من الممكن تلمّسه بطرق مختلفة.

سعيد، وسبيفاك، والكتاب غير الغربيين وأعمالهم

لقد كتب سعيد على نطاق واسع جدًا حول وضع الكتّاب العرب وأعمالهم، وأيضًا حول الطريقة التي يُنظر بها للأدب العربي في الغرب. كما أنه عرض أيضًا عدة روايات مفصّلة عن الممثلة والراقصة ونجمة الفيلم المصرية تحية كاريوكا. سبيفاك، من جانبها، قد ترجمت وكتبت التعليقات على عدة قصص قصيرة للكاتبة البنغالية ماهاسويتا ديفي وحلّلت أيضًا وضع المرأة التابعة في عمل ر.ك. نارايان الدليل.

إن مناقشات سعيد للأعمال الأدبية العربية يُمكن أن تربط على حد سواء بتحليلاته عن تأثير المواقف الاستشراقية في الثقافة الغربية، ورغبته في جعل الأدب العربي المعاصر معروفًا في الغرب. في مقالتين منفصلتين، توطئة للجبل الصغير لإلياس خوري (١٩٨٩) و"الأدب المحظور" (١٩٩٠)، يُقدّم سعيد الفكرة أن أعمالاً من الأدب العربي هي أقل شهرة مما كان من الممكن أن تكون في الغرب حيث إن العربية، كما قيل له من قبل ناشر نيويورك، هي لغةٌ "مثيرة للجدل". وهذا بسبب ارتباطها بالعرب والإسلام، الذين غالبًا ما يتم اختزالهم إلى الصور النمطية السلبية لـ الإرهابيين و/ أو الأصوليين (توطئة، ص *ix-xi*، سياسة التجريد، ص ٣٧٢-٣). يجهد سعيد لمواجهة هذه الصورة من الأعمال الأدبية باللغة العربية. وكما هو الحال في عمله كله، إنه يركّز على السرد ويولي مُعظم الانتباه للرواية، على الرغم من أنه يكتب أيضًا عن أعمال السيرة الذاتية والتاريخية، والثقافة الشعبية، وفي مناسبة واحدة، عن النظرية اللغوية العربية في القرون الوسطى.

في مناقشاته للروايات العربية، يُركز سعيد خصوصًا على أعمال نجيب محفوظ، المصري الحائز جائزةَ نوبل، وعلى أعمال الكتّاب اللبنانيين

مثل إلياس خوري وحليم بركات، والكتّاب والشعراء الفلسطينيين مثل غسان كنفاني، وإميل حبيبي ومحمود درويش. يقارب سعيد عمومًا الرواية العربية من خلال إحالة على حد سواء تطورها وأعمالاً محـــددة للتقاليـــد والأمثلـــة والنماذج الغربية. في مقدمته لرواية حليم بركات عودة الطائر إلى البحر(*)، يبدأ بتبيان الاختلاف بين التقليد الراسخ وعلم الأنـــساب للروايـــة الأوربيـــة والأمريكية مع التاريخ الأقصر بكثير للرواية في العـــالم العربـــي. كمـــا أن الأعمال الفردية تم شرحها وتحليلها من خـــلال مقارنـــة أوجـــه الاخـــتلاف والتشابه مع الأعمال الغربية. وفي توطئته لكتاب إليـــاس خـــوري الجبـــل الصغير، على سبيل المثال، يُقارن نجيب محفـــوظ مـــع بلـــزاك وفلـــوبير وغلاسورثي، من بين آخرين (توطئة، ص *xvi*،*xviii*). وبالمثل فإن مقالتـــه "الأدب المحظور" تقدّم أدونيس على أنه "رمزي وسريالي" وأنه "خليط مـــن مونتالي، وبريتون، وييتس، وإليوت في وقت مبكر" (سياسة التجريد، ص ٣٧٥).

وبالنظر لهذه الخلفية الغربية، الأوربية أساسًا، يتتبع ســـعيد التطـــور التاريخي والوضع الراهن للرواية العربية. عندما يـــصف تطورهـــا بـــين ١٩٤٨-١٩٨٣، يضع مسألة إسرائيل والوضع الفلسطيني في مركز تحليلـــه التاريخي، محاججًا أنها كانت تجربة مركزية ورَضيّة لجميع الكتّاب العرب، وليس فقط للفلسطينيين (مقدمة إلى عودة الطائر إلى البحر، ص*xiv*،*xix*). بيدَ أنه في مناقشاته لمحفوظ هناك تركيزٌ مختلف قليلاً. يقارن سعيد العالم الآمن نسبيًا والمتطور بانتظام لروايات محفوظ مـــع عـــدم الاســـتقرار الرســـمي الراديكالي في أعمال لكنفاني، حبيبي، خوري وهلم جرا. يفسر سعيد استقرار

(*) تجدر الإشارة إلى أن عنوان هذه الرواية بالإنجليزية هو ***Days of Dust*** .

عالم محفوظ الخيالي، على الأقل في أعمالهِ المبكرة، من خلال الإشارة إلى استمرار بقاء المجتمع المدني المصري، على الرغم من الاضطرابات في التاريخ المصري في القرن العشرين (توطئة(*)، ص *xii*). وعلى النقيض من ذلك، فإن اضطراب وتشتت المجتمعات الفلسطينية واللبنانية ينتج ما يسمّيه سعيد اللا يقينيّات الرسمية أو المزيج "ما بعد الحداثي" من عناصر السرد المختلفة التي يمكن أن نجدها في الجبل الصغير لخوري، ورجال في الشمس لكنفاني، والمتشائل(**) أو الوقائع الغربية في اختفاء أبي سعيد النحس لحبيبي (توطئة، ص *xiv*،*xviii*). إلا أنه في استعراضه لعائشة لأهداف سويف، وهي كاتبة مصرية أصغر سناً، يقارن سعيد الرواية مع غيرها من "الأعمال التي لا صيغة(***) لها" من السرد الحديث في اللغة العربية[٣٨]. وهذا يشير إلى أن المجتمع المدني المصري في ثمانينيّات القرن العشرين يوفر خلفية أقل استقرارًا للروائي مما كانت عليها الحال.

إن تحليلات سعيد للروايات العربية الحديثة يوفر مثالاً ممتازًا للنقد العَلماني في التطبيق، وذلك لأنها تربط مناقشة النصوص كأشكال مهمة بتلك النقاشات عن النصوص بوصفها دنيوية، أي المُنخرطة في القضايا والحقائق الاجتماعية والسياسية[٣٩]. فبالنسبة لسعيد فالرواية العربية هي شكلٌ "منخرط" و"معد للمعركة" و"مجازف وإشكالي للغاية" (توطئة، ص *x*، *xi*، *xiv*)، وذلك بسبب انخراطها الظاهر والذي لا مناص منه بالسياسة. وعلى الرغم من أن

(*) توطئة سعيد لـ الجبل الصغير لخوري.

(**) تجدر الإشارة إلى أن عنوان هذه الرواية بالإنجليزية هو: ***The Secret Life of Said: Pessoptimist***

(***) المقصود هنا التي لا جنس أدبي محدد لها.

سعيدًا لا يصرّ دائمًا على مركزية صدمات التاريخ الفلسطيني علـى جميـع الكتاب العرب، لكنه يرى أنهم مسيسون بشكل لا يتغيّر بسبب تمزق الكثيـر من مجتمعاتهم. بيدَ أنه يربط هذا بالنظر إلى العناصر الشكلية مثل التكـرار في الجبل الصغير لخوري (توطئة، ص *xix*)، والسرد المكّون مـن مـشاهد متباينة أو التدخل المستمر للماضي في الحاضر في رجال في الشمس لكنفاني (المقدمة(*)، ص *xxi-xxv*).

هناك ميزات أخرى لتحليلات سعيدة للرواية العربية التي تربط هـذه التحليلات ببقية عمله. وهي أنه لديه ميل للتركيز على الأعمـال "المُخالفـة والمعارضة" التي تتحدى الوضع الراهن؛ الميل الذي يمكن ربطه باهتمامـه بأشكال بديلة من المعرفة بدءًا مع الاستشراق وما بعده (سياسة التجريد، ص ٣٧٥). علاوة على ذلك، فإن اقتراحه أن "قراءة وتفسير الأدب المعاصـر" يمكن أن تكون "أنشطة مُحسّنة" بمعنى أنه يمكن أن تؤدي إلى مزيد من تقبّل الثقافاتِ والشعوب الأخرى يُذكّر بأمل مماثل في الثقافة والإمبريالية (سياسة التجريد، ص ٣٧٨، الثقافة والإمبريالية، ص٣٨٥).

وبالإضافة إلى الأدب القصصي العربي، يولي سعيد اهتمامًا لأعمـال السيرة الذاتية أو الأعمال الوثائقية التي تـشهد علـى التـاريخ والتجربـة الفلسطينيين (بعد السماء الأخيرة، ص٧٥-٦). وهو نوع من الكتابـة الـذي ساهم به مؤخرًا مع مذكراته، خارج المكان. يقتبس بطاقة هويـة لـدرويش والمتشائل لحبيبي "كصورتين عظيمتين" تُجسدان "الوجود العالق" (ص ٢٦) للفلسطينيين. وفي هذا السياق يناقش الذاكرة الخصبة، وهو فيلم من إخـراج

(*) مقدمة سعيد لرواية حليم بركات عودة الطائر إلى البحر.

المخرج الفلسطيني ميشيل خليفي، جزئيًا كاعتراف أنه، في تحليله للتجارب الفلسطينية في النفي والتجريد، أُهملت النساء نسبيًا (ص ٧٧-٨٤). ويستعرض أيضًا عمل ألبرت حوراني تاريخ الشعوب العربية الذي، مثل كتاب جورج أنطونيوس الصحوة العربية، يُمتدح لأنه يقدم المجتمعات العربية والإسلام بطريقة لا تبسيطيّة، دون اللجوء إلى الكليشيهات الاستشراقية أو الصور النمطية، ويبتعد عن خطاب اللوم (سياسة التجريد، ص ٣٧٩-٨٣، الثقافة والإمبريالية، ص ١٩،٢٩٥-٣٠٠).

تُركّز معظم كتابات سعيد عن الأدب العربي على الأدب القصصي المعاصر. والمرّة الوحيدة التي يتعامل فيها مع أي جانب من جوانب الثقافة الشعبية أو مع فنانة امرأة هي في أطروحاته الثلاث عن تحية كاريوكا. كل من هذه تعطي مثالاً على المعارضة التقليدية ما بعد الاستعمارية بين الباحث المُثقّف غربيًا والمقيم في الغرب والفنانة الشرقية غير المتعلمة نسبيًا. كما أنها تعيد إنتاج التكوين غير المتكافئ للقوة الذي يميز الكثير من الأبحاث الأنثروبولوجية، والذي تم انتقاده مؤخرًا من قبل النسويين وعلماء الأنثروبولوجيا الراديكاليين وغيرهم، بما في ذلك سعيد نفسه في "تمثيل المُستعمَر" (١٩٨٩). وعلى الرّغم منِ هذا، ففي أطروحاته عن كاريوكا، لا يُظهر سعيد أيّ وعي لكيفية أن علاقات القوة غير المتكافئة بين القوى الاستعمارية وما بعد الاستعمارية تمس الكتابة العلمية والبحثية، بما في ذلك كتاباته.

في "الجناح اليميني العربي" يصف سعيد أداء كاريوكا في يحيا الوفد (ثلاثة هتافات للوفد). يبدأ بانطباعه الفيزيائي المُتغير عنها، فعندما رآها من

قبل كانت "راقصة رشيقة للغاية" والآن "ازدادت ثلاثة أضعاف في الحجم"، وتبدو وكأنها "برميل مخلل" و"بالكاد قادرة على التحرك إلا مع آلاف الأصوات من الأزيز والصرير". يشير هذا إلى أن المرأة ليس لها الحق في الظهور على خشبة المسرح إلا عندما تكون رشيقة وجميلة. ثم ينتقل سعيد إلى تآمر كاريوكا، كما يراه، في مناصرة المسرحية لتأسيس الفلسفة اليمينية الرأسمالية، وبالتالي خيانتها لمعتقداتها السياسية السابقة. يقول "كانت تحية كاريوكا ذات مرة عضوًا في الحزب الشيوعي المصري، وكانت سُجنت لأنشطة تخريبية، ولفترة طويلة كانت ذات سمعة عامة سيئة باعتبارها المحرض اليساري. هنا كانت تمثل عودة فظة للماضي قبل مرحلة ناصر(*)، وبشكل أو بآخر كانت تُمجد فضائل سياسة السادات في الانفتاح أو (التربح من السوق "الحرة")". أخيرًا، إنه يؤكد أن الزواج الحقيقي لكاريوكا من "مؤلف المسرحية، وهو رجل أصغر منها على الأقل بعشرين عامًا، والذي لعب أيضًا دور زوجها في المسرحية" (سياسة التجريد، ص٢٢٧) "جعل [المسائل] أسوأ" ولكنه، "يوضح وجهة نظري بشكل أفضل" (التشديد فى النص الأصلى). يبدو سعيد كمن يعني أن أداء كاريوكا في المسرحية وزواجها غير المناسب هما بمثابة خيانة لكل من القناعات السياسية والسلوك المناسب للمرأة.

في المقابلة مع ويك وسبرينكر، تظهر كاريوكا في سياق بحث سعيد في السينما المصرية ويوضّح أنه كان يبحث عن صور لها ويتابع:

الآن، المرأة ذاتها، تحية كاريوكا، طُلقت مؤخرًا.
وزوجها السابق، الذي كان أصغر سنًا منها بثلاثين عامًا،

(*) جمال عبد الناصر.

تركها وفي سياق العملية أخذ كل ممتلكاتها. تعيش في شقة صغيرة بمفردها، وعلى ما يبدو أخذ كل أفلامها وكل مطبوعاتها وصورها فليس لديها شيء؛ لذلك ذهبت إلى أرشيف السينما المركزي في وسط القاهرة مع صديقة لي مخرجة سينمائية، وهي سيدة لبنانية تنتج الوثائقيات. (المقابلة(*)، ص ٢٢٤)

لا يوجد تعليق أبدًا من سعيد على طلاق كاريوكا ولاعلى خسارتها لجميع ممتلكاتها أو حقيقة أنها مطلقة، وهي حالة صعبة للمرأة في بلد إسلامي. ومع ذلك، سعيد لا يحذف التفاصيل أن "الزوج السابق" للراقصة كان "يصغرها بثلاثين عامًا"، وإذا كان هذا هو نفسه الرجل المشار إليه في وصف مسرحية يحيا الوفد، فسعيد الآن أكثر دقة حول فارق السن. وبعد أن فشل في أن يجد كاريوكا مفيدة كمصدرٍ للصور، ينبذها سعيد ويستمر في بحثه المُحبَط في المحفوظات الفوضوية. سعيد يتفق مع جنيفر ويكي أنه، في تنظيم محفوظات السينما المصرية، يعني ضمنًا، مجالات أخرى أيضًا، "هناك نوع من الفوضى ولكن دون إحساس بالضياع". ويقول سعيد: "أشعر بالخسارة لأنني قادم من هنا [الولايات المتحدة] ولدي مهلة محددة وكل هذا النوع من الأمور، ولكن في إدارة المدينة الحَذرة، ليست هذه الطريقة التي تمضي بها الأمور" (المقابلة، ص ٢٢٥). إن الإفراط في التعميم المُدهش في نهاية الجملة، استنادًا إلى مثال واحد من التجربة الشخصية لسعيد، يُجّسد واحدة من الصور النمطية الاستشراقية الكلاسيكية التي ينتقدها سعيد في الاستشراق. الغرب كفوء وإنتاجي، وبالتالي معنيٌّ بالوقت؛ الشرق غير فاعل وغير منتج، وبالتالي لا يرى أن الوقت مهمّ. الغرب يَتحدث؛ الشرق يُتحدث عنه.

(*) مقابلة ويكى وسبرينكر.

إلا أن الأمر ذاته ليس صحيحًا تمامًا في عرض سعيد لكاريوكا في مقالته "تحية إلى راقصة"، حيث تشمل المقالة وصفًا لمقابلته في حديثه معها. هنا مرة أخرى، مع ذلك، فسعيد هو الصوت الرسمي. يقدم أولاً كاريوكا على أنها "مثل أم كلثوم، الرمز المُميّز للثقافة الوطنية"، ولكن رمز "جسَّد نوعًا محددًا جدًا من الإثارة الجنسية". فوصفُ رقصها وعملها في مجال الأفلام عاطفيٌ وحتى متزلف، ولكن كما في السابق، وُصفت الممثلة في المقام الأول من الناحية الفيزيائية، كما تُناقش مسرحية يحيا الوفد بشكل أساسي بنفس الطريقة. يعرض سعيد كاريوكا بمفردات مقسّمة، كشخص تزوج لمرات عديدة، ولكنها الآن "امرأة مسنّة موقّرة". يلخص حياتها بمفردات متفرّقة ورمزية مماثلة. يقول كانت "ابنة مطيعة ثم الآن سيدة أكبر سنًا مسلمة ورعة، إلا أن تحية كانت أيضًا رمزًا لكل ما كان لا يمكن السيطرة عليه، وغير محكوم، وغير مستقطب في ثقافتها: ولأجل طاقات كهذه فعملُ العالمة، الراقصة، والمُمثّلة فريدةُ عصرها، كان قرارًا مثاليًا" (ص ٦-٧). إن تجزئة(*) كاريوكا إلى امرأة مطيعة وورعة، من جهة، ورمز الجنس، من جهة أخرى، يبدو أنه يعكس النظرة التقليدية والنمطية العميقة للنساء[٤٠]. وفي جميع الأطروحات الثلاث، وبدرجات متفاوتة، فإن سعيدًا هو صوت من المركز الميتروبولي الغربي القوي، بل هو صوت السلطة (الذكورية) العلمية، في حين أن العالم غير الغربي، ممثلاً بكاريوكا، هو في المقام الأول موضوع المعرفة.

تُظهر كتابات سعيد عن الكتّاب والأعمال والفنانين غير الغربيين رغبته في جعل الأدب العربي معروفًا أكثر في الغرب، بل تظهر أيضًا ميله

(*) بمعنى تجزئة ملامح شخصيتها.

إلى اتخاذ التقاليد الأدبية الغربية، الأوربية في المقام الأول، كإطاره الأساسي المرجعي، وأن يتكلم من موقع الحاضرة الغربية. كتابات سبيفاك عن أعمال غير الغربيين لها تركيز أكثر تحديدًا- التابع الأنثى- لكنها أيضًا تتعامل مع العلاقة بين الغرب والأعمال غير الغربية وكذلك مسألة السلطة. كل هذا يمكن رؤيته في عملها عن ماهاسويتا ديفي ور.ك. نارايان.

رغم تحفظاتها حول مُثقفي ما بعد الاستعمار الذين يُحولون نصوص العالم الثالث الأدبية وغير الأدبية والخبرات إلى سلعٍ تُستهلك في الغرب، سبيفاك نفسها تلعب هذا النوع من الدور الوسيط فيما يتعلق بعمل ديفي، كما تعترف (في عوالم أخرى، ص ٢٥٣). فترجمات سبيفاك لهم مهمة جدًا في حد ذاتها، ولكن تعليقاتها التي أنتجتها عن هذه الأعمال وحول كتاب نارايان الدليل تظهر أيضًا تطوّر مفهومها عن التابع الأنثى، فضلاً عن التشابه بين موقفها من دور المثقف وموقف سعيد.

إن توطئة المترجم (١٩٨١) لـ "دروبادي"، ومقدمة المترجم والمحادثة مع الكاتب التي تسبق الخرائط الوهمية لديفي (١٩٩٥)، كلها تعرض وعي سبيفاك عن التهمة المحتملة للتسليع في أعمال ديفي. إنّها حريصةٌ علي تجنب كل من هذا والنسبية الثقافية التي تعتبرها خطرًا دائمًا في دراسة الأعمال غير الغربية في البيئة الأكاديمية الغربية. وتجادل بأن علاقتها مع التابع هو مثال عن "التفرد الأخلاقي"، الذي تشرحه بوصفه مماثلاً لنوع من المشاركة المتساوية مع الشخص الآخر الذي ينطوي على المسئولية والمساءلة على كل من الجانبين. "الأخلاق هي تجربة المستحيل"، كما تقول، مصرةً على أن هذا لا يعني أن الأخلاق مستحيلة (الخرائط المتخيلة، ص *xxv*). تبدو سبيفاك أنها توحي أن ترجماتها وتعليقاتها على

أعمال ديفي ينبغي أن يُنظر إليها على أنها نوع من الفاعلية الأكاديمية بدلاً من التسليع، وبأنها محاولة لإجراء محادثات مع التابع بدلاً من الحديث عن نفسها. ومع ذلك، فإنه يمكنها أن تنفذ هذا المشروع فقط من خلال وساطة ديفي وعملها مع الشعوب القبلية في الهند. فكما تقول سبيفاك، هناك فرقٌ كبير بين شخصيات ديفي الخيالية النسائية من الأتباع، الذين لا يمكن استيعابهم من قبل "الهند" ما بعد الاستعمارية المهيمنة، وفاعلية ديفي الخاصة التي تهدف إلى الحصول على الحقوق المدنية والسياسية لأبناء القبائل والمنبوذين في ذات المجتمع (خارجًا في الماكينة التعليمية، ص ٥١). هناك مسافة مماثلة بين كل من هذه الأمور ودور سبيفاك باعتبارها ناقدة معارضة، لأسباب ليس أقلّها بُعدها عن السياق الهندي؛ الأمر الذي هي مدركة له عمومًا.

يظهر هذا الوعي، جنبًا إلى جنب مع غيره من جوانب عمل سبيفاك، ففي تحليلها لعمل نارايان الدليل في "كيفية قراءة كتاب "مختلف ثقافيًا" "(١٩٩٤). تربط هذه المقالة مناقشة التربية الغربية فيما يتعلق بالنص غير الغربي مع نقد الكتابة النسوية الغربية والنظر في مشاكل التمثيل والتمثيل الذاتي لنوعٍ واحد من التابع الأنثى في الهند. وترتبط هذه من خلال تحليل سبيفاك لدور الديفاداسي(*) أو راقصة المعبد روزي/ناليني في الدليل، ووضع النساء التابعات في الهند المعاصرة. إن الخيط التربوي للحجة يتعلق بمسألة كيف يمكن للمعلمة الأنثى في الولايات المتحدة الأمريكية تعليم رواية نارايان، في حين رواية فريدريك مارغلين زوجات الملك-الإله (١٩٨٥) هي محور نقد سبيفاك للنهج الأنثروبولوجي الغربي لراقصات المعبد.

(*) *Devadasi* بالهندية راقصة المعبد.

تبين مناقشة التمثيل والتمثيل الذاتي للتابع الأنثى كراقصة معبد كيف تغير استخدام سبيفاك للمفهوم. في وقت مبكر، تجدر الإشارة إلى أنه، خَلُصت سبيفاك إلى أن "التابع لا يستطيع الكلام" (هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ ص ١٠٤). وموقعها هنا أقل سلبية، إنها تعترف بالصعوبة القصوى للنساء التابعات من فئة راقصات المعبد من أجزاء مختلفة من الهند يتواصلن مع بعضهن بعضا، حيث لا يستطعن فعل ذلك بلغاتهن الأم (كيف تقرأ كتابًا مختلفًا ثقافيًا؟ ص ١٣٣). وتلاحظ أن راقصات المعبد مُعبّر باسمهن بشكل كامل في كتاب مارغلين، لأن ليس لديهم إمكانية الوصول إلى الخطاب السائد لمارغلين ومخبريها الهنود الذكور، ولا أن يكنّ ممثلاتٍ بصورة مُقنعة في هذا الخطاب أيضًا (ص ١٣٤). علاوة على ذلك، فحتى الناشطات الهنديات اللاتي يعملن مع راقصات المعبد لا يمكنهن السماح للنساء أن يظهرن وكأنهن ممثلات عنهن، لأنهن لا ينسجمن مع "اللغة الاصطلاحية... لمنطق رأس المال" للناشطات. وتخلص سبيفاك إلى أن راقصة المعبد "تفلت من كل من الثقافة النسبية ومنطق رأس المال" وبذلك "يمكن أن تحمل المعلومات "الحقيقية" كممثّل بأكبر قدر من الصعوبة". تعترف سبيفاك الآن أن المشكلة ليست في أن التابع (الأنثى) لا تستطيع الكلام، ولكن وبسبب أنها لا تستخدم أي نسخة من الخطاب المهيمن، فإنه من الصعب أن تسمع أو تفهم (ص ١٣٨، ١٤٣).

إنّ كتاباتِ سعيد وسبيفاك حول الأعمال غير الغربية تعكس التزامهم "بالرد" على الغرب، على الرغم من أو بسبب، مكانتهما المتميزة نسبيًا في إطار المؤسسات الأكاديمية والاجتماعية في الغرب. وكلاهما يتفق أنه في

حين أن مسألــة تمثيل المُهمشين والمحرومين هي مشروع إشكالي عميــق، إلا أنها جزءٌ ضــروري من وظيفة المثقف. ويتم خلط مسألة التمثيل بــشكل لا مفرّ منه مع قضية التموضع، حيث إن مثقفي ما بعد الاستعمار مثل سعيد، بابا وسبيفاك يعملون على مسافة من أولئك الذين يمثلونهم. والثلاثة جميعهم على بيّنة من المشاكل المُحتملة التي يُشكلها التموضع المؤســساتي للناقــد، ولكن بالنسبة لسبيفاك هذه قضية مركزية أكثر بكثير مما عليه الحال بالنسبة لسعيد، في حين لا يقدم بابا أي مناقشة صريحة حول هــذه المــسألة علــى الإطلاق.

التمثيل: التموضع والتواطؤ

بالنسبة لسعيد، كما بالنسبة سبيفاك، مسألة التمثيل أمر أساسي في دور المثقف. وكما جادلتُ في وقت سابق، يرى سعيد المُثقف شخصية معارضــة بالضرورة مهمتها الرئيسية هي "توفير بدائل: المصادر البديلة، والقــراءات البديلة، والعروض بديلة من البرهان"(٤١). تقديم بدائل يثير مسألة التموضع، فإذا كان المثقف يجب أن يقول الحقيقة في وجه السلطة، ويرفض أن يكــون مُستقطبًا وناقدًا ومرتابًا، فهذا يبدو أنه يفترض موقفًا هامشيًا. في مقابلة عام ١٩٨٨ مع بروس روبنز، يقول ســعيد إنّ المثقــف لا ينبغــي أن يكــون خارجيًا(*)، "يحوم على الهامش"(٤٢). وبعد ما يقرب من عشر ســنوات فــي وقت لاحق، في مقال نشر عام ١٩٩٧، يعطي سعيد بديلين لمثقف مــا بعــد الاستعمار. الأول، الذي يرفضه، هو اختيار "الصمت، المنفى، والمكر"، وهلم

(*) بمعنى الغريب عمّا حوله.

جرا. والثاني هو أن يقبل مسئولية التمثيل ومحاولة التأثير على السياسات العامة نيابةً عن أولئك الذين كانت تضطهدهم بسهولة بالغة. وفي حين أن هذا المشروع "معيبٌ بشكل عميق وربما هامشي جدًا"، يقول سعيد، إنه يجب المحاولة به، حيث إنه على الرغم من أن "ما يُلحقه الظلم والسلطة بالفقراء والبائسين والمحرومين من الميراث" لا يُمكن التحدث عنه على نحوٍ كافٍ " فهناك اقترابٌ منه، وليس تمثيلاً له"[٤٣]. وموقفه هو أن المثقف لا ينبغي ينكمش خوفًا من مسئولية تمثيل الحقوق السياسية والإنسانية للآخرين، على الرّغم من صعوبة القيام بذلك على نحوٍ كافٍ.

سبيفاك أكثر وعيًا بكثير من سعيد وبابا حول مسألة التموضع. فهي مدركةٌ باستمرار للتواطؤ الممكن للناقد في النظم والمؤسسات التي تنتقدها وكثيرًا ما تُبرز عناصر من سيرتها الذاتية الخاصة وموقفها. إنها تربط القضايا النظرية التي تناقشها مع السياق التربوي في الولايات المتحدة الأمريكية والهند وأستراليا، وأحيانًا تُعبّر عن إدراكها لضرورة الكتابة بطريقة مفهومة. وتعترف بفضل التفكيكية بوصفها عاملاً رئيسيًا في إثارة مسألة موقف الناقد، وفي اقتراح أنه لا يمكن لأي موقف تبريره على الإطلاق. وفي حين أن وصف سبيفاك الذاتي بأنها شخصٌ بلا جذور أو شخصٌ ينتمي إلى ثقافتين دون أن يكون مناسبًا تمامًا لأي منهما، يشبه تعليقات سعيد حول وضعه، تُعلّق سبيفاك أيضًا على السلطة التي يمنحها لها منصبها بوصفها أكاديمية أمريكية بارزة بطرق لا يفعلها سعيد[٤٤].

في مقابلة عام ١٩٨٧، تصف سبيفاك نفسها بأنها "ثنائية الثقافة"، لكنها بعد ذلك توضح أن هذا يعني أنها "لم تكن تشعر أنها في وطنها في أي من

المكانين" اللذين تسكنهما (الناقد ما بعد الاستعماري، ص٨٣). ومثل سـعيد، تنظر لذلك باعتباره ميزة، لأنها ترى أنه "من المهم للأشخاص ألا يـشعروا أنهم متجذرون في مكان واحد" (ص ٣٧، وانظـر ص ٩٣). وتعبـر عـن الشكوك حول تسميات الهوية، حيث إن "هناك العديد من المواقف الذاتية التي يجب على المرء أن يشغلها، والمرء ليس شـيئًا واحـدًا فقـط " (ص ٦٠). وترفض تسمية "امرأة من العالم الثالث" فيما يتعلق بها لأنـه فـشل فـي أن يعكس خصوصية "شخص ولد في كلكتا في أربعينيات القرن العشرين لأسرة حرفية من الطبقة المتوسطة الميتروبولية" (ص ١١٤). وعندما تقدم "حجتها"، تصف نفسها بأنها "براهمية المولد، من الطبقة العليا، أكاديمية متميزة بـشكل كبير في الولايات المتحدة، وبروفيسور متميزة" مـضيفة بـسخرية: "مـاذا تريدين؟" (ص ٨٦). علاوة على ذلك تؤكد بشكل أكثر جديّة أنه "كونها هندية بلا قومية وبنغالية بلا إقليمية" هي المشكلة الأكبر بالنسبة لهـا (ص ١١٥). فمثل سعيد، تـرفض سبيفاك مفاهيمَ الهـوية علـى أسـاس الهوية القومية أو الإقليمية.

وبينما تتفق سبيفاك مع سعيد أن المثقف عليه المسئولية في التعامل مع القضايا المصيرية في العالم خارج النظام التعليمي، لكنها لا تدعي طوباويـة حول التغيير الاجتماعي. في مقالتها "النسوية والنظريـة النقديـة" (١٩٨٦) تعترف أنها تؤمن بسهولة أقل "بتغيير العالم" مما كانت عليه في الماضـي". بدلاً من ذلك، تقول إنها "تقوم بتدريس عدد قليل من أصحاب الأدب الكَنسي، ذكورًا كانوا أم إناثًا، نسويين أم ذكوريين، وكيفية قراءة النصوص الخاصـة

بهم، بأفضل ما يمكنني (في عوالم أخرى، ص ٩٢). وفي مكان آخر تصف محاولاتها لتدريس الطلاب الأمريكين أن تقبل العقائد دون انتقاد لا يقتصر على الاتحاد السوفييتي والعالم الإسلامي (ص ٩٩)، وتبين لهم أن القول" "أنا ذكر أبيض برجوازي فقط ولا أستطيع الكلام" "هو علامة على الكسل وسوء النية وغير مقبول فكريًا (الناقد ما بعد الاستعماري، ص ٦٢).

وهناك العديد من نقاط التشابه بشكل عام بين نهج سعيد ونهج سبيفاك حول مسألة التمثيل، مع نتائجهما الطبيعية عن التموضع والتواطؤ، فكلاهما يناقش بصراحةً تامة الحاجة لمثقفي ما بعد الاستعمار لتمثيل أولئك الذين هم أقل حظاً منهم. وكلاها يعرف أن المفكرين يتأثرون دائمًا ومعرضين لشبهة بسبب دورهم وموقعهم المؤسساتي (الناقد ما بعد الاستعماري، ص ٧٥، وتمثيلات المثقف). أخيرًا، كلاهما يدرك أن استخدام النماذج النظرية المتطورة قد يحد من قدرتهما على التحدث إلى جمهور أوسع والتأثير على الآراء والأحداث خارج عالم التعليم.

يقارب بابا هذه القضايا بشكلٍ مختلف. الكثير من عمله معنيٌ بالتمثيل، والموقع، وخاصة فيما يتعلق بمكانة الموضوع في العالم ما بعد الاستعماري الهجين. لكنه لا يناقش بوضوح مشاكل المثقف ما بعد الاستعماري في تمثيل- أي أن يدافع عن وكذلك يتحدث عن- الآخرين. كما أنه لا ينظر في الالتباسات التي تعتري موقفه. أخيرًا، فإن مسألة كيفية الانتقال من النظرية إلى الممارسة (أو السياسة) تندرج في نموذجه عن الهجونة ما بعد الاستعمارية في فكرة من الترابط والاعتماد المتبادلين الذي لا مفر منه لكلا المجالين.

في مقالته "الانتشار" في موقع الثقافة، يقارب بابا مسألة التمثيل من خلال إعادة تعريف على حد سواء الأمة والقومية كإستراتيجيات ومواقع سردية متناقضة غير متجانسة، أي كخطابات وأماكن تتقاطع فيها العديد من الثقافات والصراعات المختلفة. ويحاجج بأن منظورًا وطنيًا، سواء نخبويًا أو تابعًا، لا يمكن أبدًا أن يحقق" "سلطة تمثيلية" (موقع الثقافة، ص ١٤٤)، حيث إنه دائمًا معني بنفي الخلافات الداخلية من أجل تحقيق التجانس والتوحيد المطلوب. إنه معني بالتمثيل كجزء من الخطاب بدلاً من كونه عملاً سياسيًا، رغم أنه ينكر أن الانفصال بينهما أمرٌ سارٍ. ويشير بابا إلى أن عدم تجانس الأمة كفضاء مشتقٌ أساسًا من الأقليات المتضاربة وخطاباتها؛ حيث إن الأمة غير متجانسة ومتناقضة، لذلك أي تمثيل يجب أن يعكس أيضًا تلك الصفات. وكما سعيد وسبيفاك، يتحدى بابا القومية عندما تُعرّف ببساطة بكونها نقيض الاستعمار، والذي يراه طريقًا مسدودًا. ولكن مناقشاته للقضية تبقى في العالم المجرد والنظري وغالبًا ما تكون مرتبطة بقدر أكبر بالمسائل الثقافية بدلاً من تلك المرتبطة بعلم السياسة أو الاقتصاد.

في قضايا التموضع والتواطؤ، لا يضع بابا المشاكل والتناقضات الممكنة لمكانته في المقدمة، كما يفعل وسعيد وسبيفاك. يشير في بعض الأحيان بشكل موجز إلى تجاربه، إلا أن الإشارات لا يتم أبدًا التوسع بها. على سبيل المثال، في بداية مقالة "الانتشار"، يُلمح إلى "تجربته الخاصة عن الهجرة" في استحضاره لنوعين مختلفين من الهجرة في القرن العشرين، ذلك النوع من المنفى البرجوازي الطوعي بشكلٍ أو بآخر، أو ذلك النوع من الشتات أو الإبعاد المفروض بالقوة (موقع الثقافة، ص ١٣٩). مع ذلك، لا يتم مناقشة تجربته الخاصة بالهجرة ولا علاقته بهذين النوعين من المنفى بأية

تفاصيل. وبالمثل، فإن مقالته الختامية في موقع الثقافة تبدأ باستحضار بعض الأمثلة المنمّقة عن السلوك العنصري. تلي هذه الأمثلة العبارة: "أينما وحينما أسمع عنصريًا، وألتقط نظرته، أتذكر مقال فانون الموحي" حقيقة السواد "وسطورها الافتتاحية التي لا تُنسى" (ص ٢٣٦). مرة أخرى، مع ذلك، فإن الإشارة إلى التجربة الشخصية عابرة، ولا تتطور إلى التفكير في تجربة بابا نفسه في العنصرية.

وبالتالي يمكن لبابا أن يسأل، "أين يكمن الموضوع ما بعد الاستعماري؟" يمكنه الإجابة أنه، فيما يتعلق بهذا الموضوع، "عبارات الاختلاف – العرق، والتاريخ، والجنس – ليست مفردة أبدًا، أو ثنائية، أو شمولية" (أساس الحرية، ص ٥٦،٧٥). لكنه لا يسأل أين تقع مكانته الخاصة كموضوع ما بعد الاستعماري، ولا يولي أي اهتمام للمظاهر الملموسة لعدم التجانس الذي كثيرًا ما كان يكتب عنه. وبطريقة مماثلة، إنه يبرر أسلوبه في استخدام نظرية ما بعد البنيوية لأنه يرى أنها انبثقت من "مناهضة ما بعد الحداثة ما بعد الاستعمارية" (موقع الثقافة، ص ١٧٥). إنه يعني بهذا أن النظرية النقدية المعاصرة وممارسيها، مثله، يمكن أن تتعلم من تجربة الذين عانوا "القهر والتسلط والشتات والتشرد" (أساس الحرية، ص٤٨). يمكن لتجربة هؤلاء الناس أن تقدم للمُنظّر ما بعد الاستعماري على حد سواء تجربة التعلم وأداة للتحليل بحيث، يجادل بابا، يمكن له "مراجعة المعروف" و"إعادة تسمية ما بعد الحداثي من موقع ما بعد الاستعماري" (موقع الثقافة، ص١٧٥). مرة أخرى، مع ذلك، فإن المراجعة وإعادة التسمية تجري على المستوى النظري المجرد عوضًا عن أي نوع من الممارسة المحددة أو الملموسة.

أخيرًا، إن موقع بابا في كتاباته يُمكن أن يُؤخذ على أنه مثال على حالة "البينّية" التي كثيرًا ما يثيرها. فإستراتيجيته المُفضلة هي القراءة "عكس التيار" (موقع الثقافة، ص ٢٤). وهذا يمكن أن يتخذ شكل المواءمة الحرة لأنواع مختلفة أو القراءة باستعمال الألفاظ بشكل خاطئ، أي بطريقة غير مناسبة. على سبيل المثال، في إحدى المرات يقول بابا "لقد كيفت بعض عبارات بنيامين بحرية وأقحمت مشكلة الحداثة في خضم فرضيته حول المسرح الملحمي، ولا أعتقد أنني حرّفت فرضيته" (أساس الحرية، ص٦٠-٦١، والملاحظة الختامية ١٢)[٤٥]. مناقشًا عرضه الذي قدمه لفرضية جون بيرغر، في مناسبة أخرى، يعترف بابا أنه قد راكم مقطعًا مقتبسًا "من عبارات منتشرة في جميع أنحاء النص" (موقع الثقافة، ص ٢٨٦، ملاحظة ٥٩). في مكانٍ آخر، يقول إن قراءته لباختين وجوها "ستكون قراءة باستعمال الألفاظ بشكل خاطئ: القراءة ما بين السطور، دون أخذه بما قاله، ولا بما قلته في كلماتي بشكل كامل" (موقع الثقافة، ص ١٨٨). إستراتيجيات القراءة هذه هي بشكل واضح جزء من نسخة بابا لـ "للمشروع التاريخي والأدبي" لـ "المثقف ما بعد الاستعماري" (ص ١٧٣)، التي يشير إليها في بعض الأحيان، ولكن التي لا يحددها بشكل صريح. ولكنها (أي هذه الإستراتيجيات) تُثير أيضًا مسألة المسئولية، كلمة نادرًا، فيما لو فعل، ما يستخدمها بابا، وقضية لا يقاربها مباشرةً، خلافًا لسعيد وسبيفاك.

المجال الآخر من الدراسات ما بعد الاستعمارية الذي يُظهر تأثير عمل سعيد، وخصوصًا الاستشراق، هو تحليل الخطاب الاستعماري. لقد تلقت الارتباطات الإمبريالية للأعمال الأدبية في اللغة الإنجليزية اهتمامًا على نحو

متزايد، وأصبح أدب الرحلات يؤخذ على محمــل الجــد باعتبــاره مجــالاً للدراسة، مع العديد من الكتاب الذين يركزون على التنظير حول هذا الأدب، وخصوصًا فيما يتعلق بعامل الجندر.

الاستشراق وأدب الإمبراطورية

إنه وبفضل التأثير الكبير لسعيد، يُفسّرُ أدبُ القــرنين التاســع عــشر والعشرين في بريطانيا على نحوٍ متزايد من حيــث علاقتهــا بالإمبرياليــة. فالنصوص الكَنسيّة مثل الطريق إلى الهند لــ م.ي.فورستر أعيد موضــعتها في الإطار التاريخي والسياسي للاستعمار البريطاني من قبل نقاد حديثين مثل جيني شارب وزاكية باثاك وشركائها المؤلفين(٤٦). على سبيل المثال، تقــرأ مقالة جيني شارب " الحدود التي لا توصف للاغتصاب: العنف الاستعماري ومكافحة التمرد" الطريق إلى الهند في ضوء المخاوف والرهاب الإنجليــزي الهندي في أعقاب صحوة التمرد الهندي عام ١٩٥٧ ومذبحة أمريتسار عــام ١٩١٩. وهناك أيضًا العديد من الدراسات التي تقارب الرواية البريطانية في سياق تحليل الخطاب الاستعماري. بعض من أهم هذه الدراسات هــو عمــل جان محمد جماليات المانوية: سياسة الأدب في أفريقيا المُستعمَرة (١٩٨٣)، والمواجهات الاستعمارية: أوربا والأصــلانيين الكــاريبيين١٤٩٢-١٧٩٧ (١٩٨٦) لبيترهولم، وحُكم الظلام: الأدب البريطاني والإمبرياليــة ١٨٣٠-١٩١٤ (١٩٨٨) لباتريك براتلينغر وعمل ســوفيندريني بيريــرا امتــدادات الإمبراطورية: الرواية الإنجليزية من إيدغيورث لديكنز (١٩٩١) والقصص الرمزية للإمبراطورية: شخصية المرأة في النص الاستعماري لجيني شارب

(١٩٩٣) كلها تدرس كلاً من الروايات الكَنسية وغير الكنسية الإنجليزية من المنظور الثنائي للحركة النسوية والنظرية ما بعد الاستعمارية. علاوة على ذلك، دراسات مثل أدب المقاومة لباربرا هارلو (١٩٨٧) أو سجل المحفوظات الإمبراطوري: المعرفة واستيهام الإمبراطورية (١٩٩٣) لتوماس ريتشاردز تطور أيضًا دراسة الصلات بين السياسة والتاريخ والأدب بطرقٍ تتعلق باهتمامات سعيد في الاستشراق. بعض من هذه الأعمال، لا سيّما أعمال هولم، برانتلينغر، وريتشاردز، تنحو ما ذهب إليه سعيد في استخدام نظرية الخطاب الفوكولدية لتحليل الوضع الاستعماري.

إنّ كتاب جان محمد هو محاولة لتأطير المواجهة الاستعمارية من خلال دراسة أعمال جويس كاري، إسحق دينيسن، نادين غورديمر، تشينوا أتشيبي، نجوجي واثيونجو وأليكس لاجومه. يناقش جان محمد تأثير الاستعمار في مختلف القوالب النمطية المُسقطة على المستعمَر ولكنها مُستمدة من "اضطرابات المستوطن الخاصة والصور الذاتية السلبية"، وفي خليط من التبعية والعداء والتناقض الذي يميز العلاقة بين المستوطنين والشعب (الشعوب) المستعمَرة. ويقتفي أثر ثلاثة محاور رئيسية وهي: تأثير المجتمع الاستعماري على الأعمال الأدبية، والتأثير السلبي للأدب الاستعماري في الرواية الأفريقية ومسألة الواقعية في الروية الأفريقية. وعلى الرغم من أنه من الواضح أنه يعتمد على كل من فانون وميمي، يستشهد جان محمد بسارتر وإيغلتون وجيمسون بوصفهم أهم المؤثرين في عمله. ليست هناك من إشارة محددة إلى سعيد، ولكن تركيز الكتاب على أهمية " الجوانب الاجتماعية والسياسية للاستعمار" في دراسة الأدبين الاستعماري وما بعد الاستعماري يمكن ربطه بإصرار سعيد على العلاقة المتبادلة بين السياسي والأدبي[٤٧].

وبخلاف جان محمد، يستشهد هولم بسعيد "كتأثير نافذ" لا سيّما فيما يتعلق بتوضيح أفكاره "حول خطاب الاستعمار"(٤٨). يعتمد الكتاب على مناقشة سعيد للخطاب الاستعماري، على الرغم من أن هولم يعالج علاقة أوربا بالكاريبي عوضًا عن الشرق. إنه يستخدم وسيلة لتحليل مفصّل لنصوص محددة، والتي تشمل الأعمال الأدبية الكَنسية مثل العاصفة وروبنسون كروزو وكذلك المادة غير الأدبية. ومثل سعيد، يرى هولم الإستراتيجيات والاستعارات المجازية للخطاب الاستعماري بوصفها ميزة مجموعة واسعة من النصوص. ويجادل كل منهما أيضًا أن هناك استمرارية بين الإمبريالية في إسبانيا وإنجلترا في منطقة البحر الكاريبي وأمريكا الوسطى ودور الولايات المتحدة الأمريكية ما بعد الاستعماري في نفس المنطقة(٤٩). ومع ذلك، يتبنى هولم إطارًا مرجعيًا وطريقة تحليل ماركسية صريحة. هذا يعني أنه، بخلاف سعيد، يدرس العلاقة بين القوالب النمطية العنصرية، ومختلف جوانب الخطاب الاستعماري من هياكل السرد إلى الكلمات المفردة و"بعض من مفهوم "الحقيقة التاريخية"(٥٠). إن علامات الاقتباس حول الكلمتين الأخيرتين تُظهر وعي هولم للطبيعة المُقلقة للمشروع.

إن باتريك برانتلينغر، وسوفيندريني بيريرا وجيني شارب كلهم يركّزون في المقام الأول على الأعمال الأدبية البريطانية في القرن التاسع عشر بصلتها بالإمبريالية. عمل برانتلينغر حكم الظلام مرتبٌ زمنيًا؛ يبدأ مع نصوص من ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر، بما في ذلك أعمال لماريات، ثم ينتقل إلى أعمال من خمسينيات القرن التاسع عشر لكتاب

كثاكيراي، وديكنز، وبولوير- ليتون، وريد وماركوس كـلارك، ولمعالجـة الشرق الأوسط من خلال كتّاب من بايرون إلى بيرتون. يتبع ذلك علم أنساب فوكولدي أو سعيد عن أسطورة القارة السوداء في القـرن التاسـع عـشر، ومناقشة للتمثيلات الأدبية للتمرد الهندي ونظرة عامة عن السحر والإمبريالية في كتابات الحقبتين الفيكتورية والإدواردية(*) الأخيرة، وأخيرًا، هناك تحليل لجوزيف كونراد. إنَّ كتاب برانتلينغر يمكن أن يُنظر إليه على أنـه يطـور دراسة العلاقة بين الأدب والإمبريالية على طول خطوط مماثلة لتلك التي تم استكشافها في الاستشراق، على الرغم من أنه يحاول تقديم وجهة نظر لتطور الإمبريالية باعتبارها عملية تاريخية، الأمر الذي لا يقوم به سـعيد. يـدرس برانتلينغر بشكل خاص كيف ساهمت نظريات القرن التاسع عشر عن العرق والتطور في أسطورة القارة السوداء، التي، كمـا يقـول، كانـت اختراعًـا فيكتوريًا. يقرأ عمل بيريرا امتدادات الإمبراطورية أعمالاً كَنـسية مختـارة لإيدغيورث، وأوستن، وجاسكل، وديكنز، وشارلوت برونتي وثاكيراي فيمـا يتعلق بأيديولوجية الإمبراطورية وقضايا الجندر. تتبنى شارب نهجًا ممـاثلاً في القصص الرمزية للإمبراطورية، لكنها تركز على تصوير النـساء فـي أعمـال القرنين التـاسع عشـر والعشرين التي تعالج الوضع الاستعماري في الهند.

وعلى النقيض من معظم الأعمال التي نوقشت حتى الآن، فإن عمـل باربرا هارلو أدب المقاومة يوسّع عمل سعيد في الاستـشراق فيمـا يتعلـق

(*) الحقبة الفيكتورية هى الفترة التى حكمت فيها الملكة فيكتوريا إنجلترا فى القرن التاسع عشر، أما الحقبة الإدواردية فهى المرحلة إلى حكم فيها الملك إدوار السابع فى العقد الأول من القرن العشرين.

بالأدب غير الأوربي المعاصر، حيث يتعامل مع روايات السيرة الذاتية وغيرها من روايات المقاومة، وكذلك شعر المقاومة. وفي التمهيد للكتاب، تشكر هارلو إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك "لدعمها ولمثالهما"[٥١]. تحلل دراستها الأعمال غير الكَنسية لكتّاب غير غربيين، وعددًا من الكتّاب الفلسطينيين. وبالنسبة لهارلو، فسعيد الأهم نظرًا لكتاباته عن فلسطين، وخاصة بسبب مقالاته مثل "السماح بالسرد" و"إعادة النظر في الاستشراق". تقتبس هارلو كلاً من هاتين المقالتين كما أن عنوان كتابها يلمّح إلى إشارة سعيد "للتاريخ المقموع أو المقاوم" في المقالة الأخيرة، وأيضًا لسرد المقاومة من قبل الكتاب الفلسطينيين وغيرهم من الكتاب الذين تناقشهم[٥٢]. يعتمد الأرشيف الإمبريالي لتوماس ريتشاردز، كما يوحي عنوانه، على فكرة فوكو عن الأرشيف وكذلك مقاربة سعيد للصلات بين الأدب والجغرافيا والإمبريالية. ويتخذ من المتحف البريطاني تجسيدًا للأرشيف الإمبريالي في العنوان، ويستكشف أهمية رسم الخرائط في عملية الإمبريالية ويناقش رواية وكيم ودراكولا وتونو بونغاي ولغز الرمال بالتفصيل.

الاستشراق ودراسة أدب الرحلات الإمبراطوري

إن تطورًا واحدًا في الدراسات ما بعد الاستعمارية، الذي يمكن أن يُعزى إلى حد كبير لـ الاستشراق، هو تحليل شكل من أدب الرحلات المهمل عمومًا حتى الآن كمثال على الخطاب الاستعماري[٥٣]. تضافرت التأثيرات المزدوجة لكل من الاستشراق والنظرية النسوية لضمان أن أدب الرحلات النسوي غالبًا ما يأخذ مركز الصدارة. كان، ربما، إهمال سعيد شبه الكامل للجندر في الاستشراق ما دفع النقاد النساء للجوء إلى الالتفات للمجال

وغالبًا، ولكن ليس دائمًا، التركيز على الكتابة النسوية. وعلى سبيل المثــال، شهد عام ١٩٨٦ صدور الروايات الإمبريالية: أساطير أوربا عن الشرق لرنا قباني، وأعقب ذلك في عام ١٩٩١ عمل ليزا لــوي التــضاريس النقديــة: الاستشراق الفرنسي والبريطاني، وعمل سارة ميلز خطابــات الاخــتلاف: تحليل أدب الرحلات النسوي والاستعمار، وعمل دينيس بــورتر الــرحلات المسكونة: الرغبة والانتهاك في أدب الرحلات الأوربي. وشهد عــام ١٩٩٢ ظهور كل من عمل بيلي ميلمــان كيانــات(*) الــشرق النــسائية: النــساء الإنجليزيات والشرق الأوسط، ١٧١٨-١٩١٨، الجنسانية والــدين والعمــل وكذلك عمل ماري لويز برات عيون إمبرياليــة: أدب الــرحلات والتبــادل الثقافي. وفي عام ١٩٩٣ صدر عمل ديفيد سبر خطاب الإمبريالية: الخطاب الاستعماري في الصحافة، وأدب الرحلات، والإدارة الإمبريالية، وسرعان ما تبعه عمل تيم يونجز مسافرون في أفريقيا : محاضــرات عــن الــرحلات البريطانية، ١٨٥٠-١٩٠٠. إنّ كتابي ميلمان وميلز معنيان حصريًا بــأدب الرحلات الذي كتبته نساء. ويحلل كل من لوي وبرات كتاباتٍ لكتّاب رجــال ونساء، وتركز قباني ويونجز على أعمال مختلف المؤلفين الذكور. في حين يحلل كتاب سبر أنواع مختلفة من الخطاب الاستعماري فيما يتــصل بــاثني عشر مجازًا خطابيًا. توسّع كل هذه الأعمال وتطور تحليل سعيد للاستشراق بطرقٍ مختلفة، وغالبًا عن طريق تغيير مصطلحات المناقشة النظرية لتشمل الجندر، وفي بعض الحالات مستخدمةً فوكو بطرقٍ جديدة للقيام بذلك.

(*) تجدر الإشارة إلى أن عنوان الكتاب بالإنجليزية هو:

Women's Orients--English Women and the Middle East, 1718-1918: Sexuality, Religion, and Work

ويلاحظ أن الكاتبة استخدمت مفردة الشرق بصيغة الجمع، لذلك ارتأيت استخدام مفردة كيانــات للدلالة على هذه الصيغة بحالة الجمع. المترجمة

تشرح رنا قباني في التمهيد لطبعة عام ١٩٩٤ من كتابهـــا الروايـــات الإمبريالية أنهـــا تكتب كـــ (ناقدة) نسوية مسلمة. ومـــع ذلـــك، فإن الكتاب لا يحلل الكتابة النسائية، حيث ترى قباني النساء "كمسافرات رمزيات" أجبرن على التعبير عن القيم الأبوية بسبب السياق الاستعمار والإمبريالي(٥٤). هناك بعض الاهتمام بقضايا الجندر في عمل الكتاب الذكور، لا سيّما في الفصلين الثاني والثالث. وعلى الرغم من أن هناك إشارة واحدة فقط عابرة لسعيد في المقدمة، فمن الواضح أن الكتاب مستوحى من الاستشراق ومـــنظم بطريقـــة مماثلة جدًا. يبدأ بلمحة موجزة عن تمثيل الإسلام في بعض الأعمال الأدبيـــة تتراوح بين ملاحم القرون الوسطى والرومانسيات إلى نثر وشـــعر القـــرن الثامن عشر، قبل مناقشة شخصيات رئيسية مـــن القـــرنين التاســـع عـــشر والعشرين، من إدوارد وليم لين لـــ ف.س. نايبول. إن كتاب قباني يواصـــل ويوسع عمل سعيد من خلال تقديم بعض التحليل للرسم الاستـــشراقي فـــي الفصل الثالث وبعض الاهتمام بالتمثيلات الاستشراقية للمرأة.

تطور أعمال ميلز، وبورتر، ولوي، وميلمان وبرات أفكارَ سعيد بشكلٍ أعمق. يحلل كتاب سارة ميلز خطابات الاختلاف (١٩٩١) تقاطع الجندر مع أدب الرحلات والاستعمار والإمبريالية. تستخدم ميلـــز نموذجًـــا فوكولـــديًا للخطاب، مشيرةً أن هذا النموذج يوفر مزايا فصل المؤلف عـــن أصـــوات النص، والتنظير حول الأصوات السردية المختلفة للنص، وبالتالي التعبيـــر عن الموقف المتناقض الذي تشغله نصوص الرحلات النسائية فيمـــا يتعلـــق ببنى السلطة الاستعمارية وخطاباتها. يوفر الجزء الأول نقاشًا نظريًـــا لهـــذه القضايا، في حين يستخدم الجزء الثاني نهجًا فوكولديًا حول إنتـــاج وتلقـــي نصوص الرحلات النسائية، قبل تقديم دراسات حالة مُفـــصّلة مـــن أعمـــال

ألكسندرا ديفيد نيل، وماري كينغسلي ونينا مازوشيلي. تنخرط ميلز بشكل صريح بالخطاب النظري عن الاستشراق، والذي تتخذ فيه من سعيد أهم نموذج. وتجادل بأن تحليل الكتابة النسائية يستلزم مراجعة عميقة للإطار النظري للاستشراق. وهذا بسبب أن هناك حاجة لنموذج قادر على ضم التناقضات والصراعات بين الخطاب الاستعماري المهيمن والخطابات النسائية، التي تراها في كثير من الأحيان على أنها "مناهضة للهيمنة"(٥٥).

يطوّر دينيس بورتر في الرحلات المسكونة بعضَ الأفكار التي استكشفها أولاً في نقده لرؤية سعيد للخطاب الاستعماري في "الاستشراق ومشاكله" (١٩٨٣)، لا سيّما تحديه لرؤية سعيد الموحّدة عن الخطاب الاستشراقي. ويجد نظرية الخطاب الفوكولدية من النوع الذي يستخدمه سعيد في الاستشراق كونها تميزية بشكل غير كافٍ، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الفردية أو الاحتمال التقويضي للغة أعمال معينة. إنه يركز على أعمال غير أدبية مُعلن عنها لكتّاب ذكور بريطانيين وفرنسيين، والمستمدة من مجموعة متنوعة من المجالات، من القرن الثامن عشر إلى فترة ما بعد الاستعمار، ويقدم تحليلاً مفصّلاً لنصوصه المختارة. تتراوح هذه بين وصف بوزويل للجولة الكبرى لأعمال لبارت ونايبول. ويشرح أن كتابه تاريخي، ولكنه ليس بتاريخ، ويجادل بأن فوكو، وفرويد ونظريات التناص التي يشير إليها يجب أن يتم تأريخها(*). وسعيد هو نقطة مرجعية رئيسية طوال مرحلة الدراسة، وكل منهما، هو وبورتر، يشددان على الفردية والميزة الذاتية، وكلاهما ينظر في موقف المسافر تُجاه ما يراه على أنه مزيجٌ من التطبيق العملي والاستيهام، وكلاهما يرى استمرارية كبيرة في السمات

(*) أى توضع فى سياق تاريخها.

المميزة لخطاب أدب الرحلات، وكلاهما يلاحظ قوة هيمنة المركز الغربي[٥٦].

ومثل ميلز، فإن كلاً من ليزا لوي وبيلي ميلمان تريان نصوص الرحلات النسائية بوصفها ذات علاقة متناقضة مع الخطابات المهيمنة للاستعمار[٥٧]. ومثل بورتر، كلاهما يركز على التنوع وعدم التجانس في الكتابة الاستشراقية. يقر كتاب ليزا لوي الأقاليم النقدية: الاستشراق الفرنسي والبريطاني (١٩٩١) صراحة "بالتشجيع الكريم" لسعيد لمشروعها[٥٨]. وكما ميلز، تتبع لوي وتُعدل على حد سواء نهج سعيد، وتتحدى تعريفه الموحد أو المتجانس للاستشراق. وميلمان، بالمثل، تنخرط في الإطار النظري لسعيد في الاستشراق، مقرّة بكل من فضله عليها ومنتقدةً إيّاه وآخرين بسبب إهمالهم لعوامل الجندر والطبقة.

وعلى الرغم من أن الأقاليم النقدية ينحو نحوَ سعيد في تركيز منظوراته النظرية على فوكو وغرامشي، فإن لوي على حد سواء أكثر وضوحًا في تحديد موقعها الذاتي فيما يتعلق بمصادرها وأكثر اتساقًا في استخدامها لهم مما عليه الحال بالنسبة لسعيد. إنها توفّق بين نسخة معدلة من مفهوم فوكو للخطاب ومفاهيم الهيمنة والتابعية المستمدة من غرامشي لإثبات أن الاستشراق يمكن أن يتم التنظير حوله بشكل أفضل وتحليل نصوصه من خلال مفهوم مجموعة من "الخطوط النقدية" غير المستقرة. وتتميز هذه (الخطوط) بالخطابات المتناقضة بشكل كامل التي تُرمّز مختلف الممارسات الاجتماعية والثقافية والنصية، التي إما أن تؤيد أو تقوض الهيمنة بطرق

مختلفة[٥٩]. إنّ فكرة عدم الاستقرار هي فكرة رئيسية للـوي لأنهـا تـسمح بالاختلافات في الخطاب الاستشراقي بين التقاليد الوطنية والكتّاب الفـرديين وضمن أعمال الكتاب الفرديين، مثل فلوبير. تُظهر لوي أنواعًا مختلفة عديدة من عدم الاستقرار هذا في مجموعة متنوعة من النـصوص المـستقاة مـن مجالات الرواية، والسفر، والنقد، والفلسفة النظرية التي تجسد بعض خطابات الاستشراق البريطاني والفرنسي من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. في تحليلها لأعمال لليدي ماري ورتلي مونتـاغ، ومونتـسكيو، وفلـوبير، وكريستيفا وبارت، من بين آخرين، ترفض لوي فكرة وصف الاختلاف بما يخص الثنائية الضدية، لأنها تعتبرها " مستندة إلى المنطق المُدرج بواسـطة الخطابات المهيمنة" وبالتالي إدامة ذلك المنطق[٦٠].

وكما هو عمل لوي الخطوط النقدية، فإن عمل بيلي ميلمـان سـيدات الشرق: النساء الإنجليزيات والشرق الأوسط ١٧١٨-١٩١٨ (١٩٩٢) هـو مساهمة كبيرة في هذا الحقل. تقر ميلمان على حد سواء بعرفانهـا لـسعيد، وتتحدى إهماله وإهمال غيره من الباحثين لعوامل الجندر والطبقة[٦١]. ومثل لوي، تؤكد ميلمان على عامل الجندر وعدم التجانس في التقليد الاستـشراقي وتتحدى تصورًا يقوم على المعارضات الثنائية. تجادل بأن "وجهة نظر بديلة من الشرق" ظهرت في أعمال نساء القرنين الثامن عشر والتاسع عـشر[٦٢]. تُقسم هذه الأعمال إلى ثلاث فئات: "أدب الحريم"، "الإثنوغرافيـا الإنجليزيـة" و"الرحلات النسوية". وكل من هذه الفئات الثلاث تقوم على المواجهـة بـين الثقافة الخاصة للمرأة الكاتبة وتلك الثقافة التي كانت تسافر فيها، التي تـرى ميلمان أنها توفر "القياس بين المشرق متعدد الزوجـات والمجتمـع أحـادي

الزوجات الخاص بنساء الرحلات". وهذا القياس أحيانًا "أدى إلى النقد الذاتي بدلاً من الغرور الثقافي وأدى في بعض الأحيان إلى التماهي مع الآخر الذي يتعارض مع حواجز الدين، الثقافة والعرق"، حيث إن النساء كنّ على حد سواء في داخل وخارج البنى والخطابات المهيمنة للاستعمار(٦٣).

يُظهرُ كتابُ ماري لويز برات العيون الإمبريالية، كما هي أعمال ميلز، ولويٍ وميلمان، وعيَ صاحبته للحاجة للتوسّع في عُدّة سعيد النظريّة. كما تدعو لتوسيع المنظور ليشمل أصوات غير الأوربيين وغير الغربيين. وعلى العكس من الاستشراق، يشمل العيون الإمبريالية أقسامًا عن أدب الرحلات عن الأمريكتين وعن أفريقيا، ولكن نقطة انطلاق برات من عام ١٧٥٠ تتوافق أكثر أو أقل مع موقع سعيد عن بداية الاستشراق الحديث في أواخر القرن الثامن عشر (الاستشراق، ص ١٢٠)(٦٤). تَقدّم برات بعض المصطلحات الجديدة وبعض عناصر من النمذجة الجديدة من أدب الرحلات المُشرقنة. فتقدم مصطلحات "منطقة التماس"، و"المناهض للغزو"، و"الإثنوغرافيا الذاتية" أو "التعبير الإثنوغرافي الذاتي". وبالأولى فهي تعني "فضاء المواجهات الاستعمارية"، في حين أن "المناهض للغزو" يشير إلى "إستراتيجيات التمثيل حيث تسعى الذوات البرجوازية الأوربية لتأمين براءتها في نفس اللحظة التي تؤكد فيها الهيمنة الأوربية". وأخيرًا، "الإثنوغرافيا الذاتية" أو "التعبير الإثنوغرافي الذاتي" هي "الحالات التي تتعهد فيها الذوات المُستعمَرة بتمثيل نفسها بطرقٍ تنخرط فيها مع المصطلحات الخاصة بالمستعمِر" (التشديد في النص الأصلي). كما تقدم الاستعارة المجازية "الملك لكل ما أَقوم بمسحه" للصوت المهيمن للمستكشف الإمبريالي(٦٥). تقدم برات تحليلاً أكثر دقة وتفصيلاً بكثير لبعض الإستراتيجيات النصيّة لأدب الرحلات الإمبريالية مما يفعل الاستشراق. إنها تنظر في العلاقة بين أدب الرحلات وغيرها من الخطابات، وكذلك الاختلافات بين الأنواع الفرعية المختلفة من

أدب الرحلات، بتواطئهم المتفاوت في العملية الإمبريالية. إنّها تحاول التقليل من التماهي الضمني مع المركز الميتروبولي الذي كثيرًا ما يوجد في كلّ من أدب الرحلات وفي تحليلاته، من خلال مفهوم "التثاقف " أي "الطريقة التي تختار بها جماعات تابعة أو هامشية وتخترع من المواد المحالة إليها من قبل الثقافة السائدة أو الحضرية"(٦٦). وأخيرًا، تثيرُ في فصلٍ واحد عن أدب الرحلات في أمريكا الجنوبية قضية الجندر وتناقش أعمالَ النساءِ الرحّالة. وعلى الرغم من أن برات لا تأتي على ذكر سعيد، فإن تحليلاتها لأدب الرحلات لا يمكن تصوّرها من دون عمل الاستشراق الذي فتح آفاقًا جديدة(٦٧).

وبالمثل، فإنّ كتاب ديفيد سبر خطاب الإمبراطورية يبني على عمل سعيد فيما يتعلّق بتحليل الخطاب الاستعماري. ومثل سعيد، يعتمد سبر على نموذج من الخطاب الذي هو أساسًا فوكولديّ، ويربط الاستعارات البلاغية بممارسة السلطة الاستعمارية، ويفهم الخطاب الاستعماري بأنه يعمل على حد سواء في أثناء وبعد فترة الامتلاك الإمبريالي للأقاليم. إنه يميّز اثنتي عشرة ميزة بلاغية للخطاب الاستعماري: المراقبة، والتفرّد، والجمالاتيّة(*)، والتصنيف، والانحطاط، والنفي، والتأكيد، والتمجيد، التخيليّة، التأقلم، والمقاومة. وكما يشير، فإن القائمة ليست شاملة، ولا الفئات دائمًا منفصلة تمامًا عن بعضها بعضًا. وعلى الرّغم من أنه يعالج الصحافة وأدب الرحلات وإدارة الإمبراطورية، فإن معظم أمثلته تؤخذ من الصحافة الأدبية.

يركز عمل تيم يونجز المسافرون في أفريقيا على روايات الرحالة البريطانيين الذين سافروا إلى أفريقيا بين عامي ١٨٥٠ و١٩٠٠. يبدأ يونجز بتلخيص جوانب استشراق سعيد التي يتبعها؛ فهناك التأكيد على أهمية

(*) حركة فنية شددت على القيمة الجمالية للأدب والفن أكثر من القيمة الاجتماعية والسياسية.

التمثيلات والصور وسياقاتها الثقافية والسياسية، وبشكل أكثر تحديدًا، مفاهيم سعيد عن "الموقع الإستراتيجي" و"التشكيل الإستراتيجيي" فيما يتعلق بأدب الرحلات بوصفه جنسًا أدبيًا[٦٨]. لا يناقش يونجز كتّابًا فرديين بشكل منفصل، عوضًا من ذلك فكتابه تأسس حول مزيج من القضايا: بعثة ١٨٦٧ العسكرية إلى الحبشة، وتحليل العادات الغذائية والأطعمة ومجموعة من الأشياء والسلع المذكورة في سرديات الرحلات، وبعثة ستانلي لتخليص أمين باشا وقلب الظلام لكونراد كسرد رحلات.

لقد أثر الاستشراق أيضًا على أعمال أخرى مرتبطة على حد سواء بالإمبريالية وقضايا الجندر التي هي أكثر صعوبة للتصنيف. وعلى سبيل المثال، عمل جين ميلر الإغراءات: دراسات في القراءة والثقافة (١٩٩٠) يشتمل على نقد للاستشراق من منظور نسوي في الفصل الذي يتناول المرأة فيما يتعلق بالإمبريالية، والاستعمار، والعبودية والعنصرية. والكتاب كله يتضمن مناقشات عن مكانة المرأة في عمل ريموند وليامز ونظريات باختين وفوليسينوف في اللغة والأدب، بالإضافة لدراسات السيرة والسيرة الذاتية. يبدأ كتاب رينا لويس جَندرة الاستشراق: العرق، الأنوثة والتمثيل (١٩٩٦) بمناقشة الاستشراق لسعيد ثم يستخدم نسخة نسوية من نهج سعيد لمناقشة عمل هنرييت براون بوصفها "امرأة فنانة مستشرقة"، كما يشمل الكتاب أيضًا فصلاً حول جورج إليوت عن "شرقنة اليهود في ديفيد ديروندا"[٦٩]. وأخيرًا، هناك عمل ميدا يغينوغلو الاستيهامات الاستعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق (١٩٩٨) الذي ينخرط مع نموذج سعيد النظري بشيء من التفصيل في المقدمة، لا سيّما فيما يتعلق بأفكار التمثيل، المعارضات الثنائية والجنسانية. تستخدم يغينوغلو في وقت لاحقٍ من الكتاب تعارض سعيد بين الاستشراق الكامن والظاهر لتحاججَ أنّه أن ترى الاستشراق موحدًا بطرقٍ

مختلفة لا يعني أن تراه متجانسًا. علاوة على ذلك، إنها تدعي أن التناقضات والانقسامات في النصوص الاستشراقية هي بالضبط إحدى الوسائل التي يتم بها الاحتفاظ بالهيمنة الاستشراقية[٧٠]. كما ينخرط كتابها مع عمل هومي بابا، بينيتا باري، وروبرت يونج، من بين آخرين. كما يطور كتابها قراءة نسوية للقضايا الاستشراقية والاستعارات المختلفة مثل الحجاب (بالنسبة لكل من الخيال الغربي ونضالات التحرر في البلدان التي كانت مستعمَرة سابقًا)، ووجود النساء الأوربيات في الحريم والارتباطات بين الاستشراق، النسوية الغربية وحركة التنوير.

الخلاصة

إنّ مكانةَ سعيد في مجال الدراسات مابعد الاستعمارية مركزيةٌ. فكتابُ الاستشراق عملٌ أثبتت تناقضاتُه النظريّة والمنهجية أنها في نهاية الأمر أقلّ أهميةً بكثير من رؤيته الواسعة وانخراطه بالقضايا التاريخية والسياسية. في النظرية ما بعد الاستعمارية طوّر هومي بابا وغاياتري سبيفاك الخطوطَ النظرية لهذا المجال، ومقارباتهما على حد سواء تكمل وتتحدى عملَ سعيد. وفي تحليل الخطاب الاستعماري تابعت مجموعةٌ واسعة من النقّاد ووسعوا تحليلاتِ سعيد في الاستشراق والثقافة والإمبريالية وفي غيرها. لكنَ سعيدًا قد أثّر أيضًا في النقاش في الساحة العامة على نطاق أوسع لا سيّما من خلال التزامه بالقضية الفلسطينية وإصراره على مسئولية المثقف في مجال الحقوق الإنسانية والسياسية. إن أهميّة دورِ سعيد خارج الأكاديمية سوف تكون سياق التركيز في خاتمة الكتاب.

الهوامش

١ – لقد أثر عمل سعيد أيضا على مجالات الجغرافيا والأنثروبولوجيا والفن والتاريخ وهلم جرا، ولكن تحليل نفوذه في هذه المجالات هو أبعد من نطاق هذه الدراسة.

٢ – وليامز وكريسمان، الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية، ص١.

٣ – مكلينتوك، "زاوية التقدم"، وشوهات، «ملاحظات حول "ما بعد الاستعماري"، ص ٩٩–١٠٤.

٤ – ميشرا وهودج، "ما هي ما بعد الاستعمارية؟ "، ص ٢٨١–٤.

٥ – أشكروفت، جريفيث وتيفين، الإمبراطورية ترد، ص ١٢، ١٥٦، ١٦٤.

٦ – أبيا، «هل "ما بعد" فيما بعد الحداثة هي "ما بعد" في ما بعد الاستعمارية ؟"، ص٣٥٣. إنِ الوصف الأكثر تأثيرًا في الروابط بين ما بعد الحداثة والرأسمالية العالمية هو ما بعد الحداثة لفريدريك جيمسون أو المنطق الثقافي للرأسمالية الأخيرة (١٩٩١)

٧ – بعض الأمثلة على ذلك: أحمد، في النظرية، ص ١٤، بهدادا، المسافرون المتأخرون، ص ٩–١٠؛ بريكنريدج وفان دير فير، الاستشراق والمأزق ما بعد الاستعماري، ص ٣، ٤–٥؛ غاندي، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٦٤–٦ ؛هولملوند، "إزاحة حدود الاختلاف"، ص ٣–٥، ماكلينتوك، الجلد الإمبريالي، ص ١٤؛ ماككينزي، الاستشراق، ص ١٠،٤؛ ماروشي، "السرديات المضادة، الانتعاشات، الحرمان"، ص ٢١٥؛ باري، "مشاكل في النظريات الحالية في الخطاب الاستعماري"، ص ٢٧، ساركر، "مراجعة الاستشراق"، وليامز وكريسمان، الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٥.

٨ – مور– جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ١٥٨–٦١.

٩ – وليامز وكريسمان، الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٦.

١٠ – على سبيل المثال: مور– جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، يونج، أساطير بيضاء؛ غاندي، النظرية ما بعد الاستعمارية؛ تشايلدز ووليامز، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية.

١١ - باري، "أقاليم مترابطة وتواريخ متشابكة"؛ موهـانتي، "تحت عيون غربية"؛ أوهانلون، "استعادة الموضوع".

١٢ - أحمد، في النظرية، ص ١٥٩.

١٣ - انظر باركر وآخرون، محررون، أوربا وآخرها، و أنسيل- بيرسون وآخرون، محررون، القراءات الثقافية للإمبريالية.

١٤ - هناك عدد متنامي من الأعمال حول النظرية الأدبية المعاصرة أو النظرية ما بعد الاستعمارية التي تكرس فصلاً لسعيد. ومثال على الأولى هو: جوراك، صناعة المعيار الحديث، سبايكس، فهم النظرية الأدبية الأمريكية المعاصرة، ستيبل، المواجهات النقدية، فاردا هاراجان، محاكاة غربية، وماكجوان، ما بعد الحداثة ونقداها. ومثالين على الثانية هي أعمال لغاندي وتشايلدز وويليامز مذكورة في الملاحظة ١٠ أعلاه، كما أن هناك الكثير من العمل الذي تم في دراسات خطاب الأقليات ودراسة المرأة في ظل الاستعمار. وكمثال على الأولى، انظر جان محمد وليولد، محررون، طبيعة سياق خطاب الأقليات، ومن أجل قائمة عن بعض النصوص حول المرأة في ظل الاستعمار، انظر مور-جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ٢١٣-١٤.

١٥ - يونج، الرغبة الاستعمارية، ص ١٦٣، أشكروفت وأهالواليا أيضًا يشيران إلى أهمية هومي بابا وغاياتري سبيفاك، والاختلاف بين مقارباتهم ومقاربة سعيد؛ انظر كتابهم إدوارد سعيد، ص ٢٢،٣٢.

١٦ - أوزبورن، "الاستشراق وما بعده"، ص ٧٣.

١٧ - من أجل نقاش مبكر لفوكو ومنظرين آخرين، بالإضافة للبدايات والعالم والنص والناقد، انظر "ملاحظات حول خصائص النص الأدبي"(١٩٧٠)، "اللغويات وعلم آثار العقل"(١٩٧١)، "القلق و السلطة في قصص السرد"(١٩٧١)، "ميشيل فوكو بوصفه تخيل ثقافي" (١٩٧٢)، "أخلاق اللغة" (١٩٧٤) و"كونراد ونيتشه"(١٩٧٦). انظر أيضًا أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص: ٢٢،٢٣،٣٢،٤.

١٨ - سعيد، "تمثيل المستعمَر"، ص ٢٢٢، وانظر ص ٢٢٤. انظر أيضًا أشكروفت وأهالواليا، إدوارد سعيد، ص ١٩، ٢٠.

١٩ - يكتب سعيد للغارديان، الأوبزورفر، ولندن روفيو أوف بوكس في بريطانيا، وذا نيشنن و هاربرسن ونيويورك ريفيو أوف بوكس، من بين أخرى، في الولايات المتحدة الأمريكية وأيضا يكتب للحياة وصحف أخرى في العالم العربي.

٢٠ - انظر يونج، الأساطير البيضاء، ص ١٤٦،١٥٦، مور- جيلبرت يقدم نفس المفترح بالصلة بكل من بابا وسبيفاك، ويقبل بشكل كامل أن أسلوب بابا هو إشكالي بسبب أنه غامض، انظر النظرية ما بعد الاستعمارية ص ١٦٦-٨

٢١ - انظر مور- جيلبرت، النظرية ما بعد لاستعمارية، ص ١٤٠، من أجل تعليق حول هذا المقطع.

٢٢ - يونج، الأساطير البيضاء، ص ١٧٠.

٢٣ - يونج، الرغبة الاستعمارية، ص ١٦١.

٢٤ - مور- جيلبرت، النظرية ما بعد لاستعمارية، ص ١٢٨.

٢٥ - كانت المقالة قد عُرضت بداية كورقة بحث في ١٩٨٢، ونشرت بصيغة منقحة قليلاً عام ١٩٩٢، وتم تضمينها في موقع الثقافة (١٩٩٤).

٢٦ - على سبيل المثال، انظر تعقيبات بابا على مقاومة الهندي أنوند ميسيه في المقالة المعنونة بـ "علامات اتخذت على أنها أعاجيب "(موقع الثقافة، ص١٠٢-٦، ١١٦-٢٢) وحول رينيه غرين، توني موريسون ونادين غورديمر في مقدمة الكتاب.

٢٧ - يقوم بذلك باستخدام فكرة رونالد بارت عن اللغة «خارج الجملة» قبل العودة إلى تحليل جوحا لتمرد الفلاحين الهنود ومن ثم لباختين وأريندت. وكما يشير مور- جيلبرت، فإن بابا لا يشير بأنه يخلط التفاصيل الخاصة به مع تلك الخاصة ببارت، ولا بأن منظور بارت يمكن أن ينظر إليه على أنه استشراقي بشكل تقليدي بطرقٍ ما؛ انظر النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١٢٨،١١٥.

٢٨ - لنقاشٍ مستفيض حول الطرق المختلفة التي يستخدم بها بابا مصطلح " المحاكـــاة "، انظر تشايلدز وليامز، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١٢٩-٣٤

٢٩ - مور- جيلبرت، النظرية ما بعد لاستعمارية، ص ١٣١-٥.

٣٠ - المرجع السابق، ص ١٤٣، جان محمد، "اختصارية الرمزية المانويـــة"، ص ٧٩؛ لومبا،» الإفراط في دنيويّة "العالم الثالث" «مروشي، "السرديات المضادة، الانتعاشات، والـــرفض"، ص ٢٢٠، باري "مشاكل في النظريّات الحالية للخطـــاب الاســـتعماري"، ص ٤٣، و"علامات أيامنا"، ص ١١-١٨،١٦،١٢، يونج، الأســـاطير البيـــضاء، ص ١٤٤،١٤٦ .

٣١ - باري "مشاكل في النظريّات الحالية للخطاب الاستعماري"، ص ٣١-٢.

٣٢ - مور -جيلبرت، النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١٤٣،١٣٨،١١٦. بابـــا أيـــضًا يخطئ في قراءة كتاب البشرة السوداء، الأقنعة البيضاء لفانون بطريقة سيئة، محـــوّلاً الطفل الصغير الذي ينظر للزنجي إلى فتاة صغيرة، كما يشير كريـــستاين هولملونـــد. انظر هولملوند، "إبعاد حدود الاختلاف"، ص ٨، ١٩، الملاحظة ٥٠ حول نقد آخر عن إهمال بابا للجندر، والطبقة والطائفة، انظر لومبا، «الإفراط في دنيوية "العالم الثالث"»، ص ٣١٦ .

٣٣ - من أجل وصف أطول و مكثّف نوعًا ما عن الاختلافات الأسلوبية والموضوعاتية والاختلافات المنهجية بين سعيد وسبيفاك، انظر مور- جيلبـــرت ، النظريـــة مابعـــد الاستعمارية، ص ٧٤-٨٣.

٣٤ - بعضٌ من مقالاتِ سبيفاك عن هذا الموضوع معنيّة بشكل رئيسي بنقـــد الحركـــة النسوية الغربية وإهمالها أو تهميشها للنساء غير الغربيات، وبالتالي لديها صلة ضئيلة بعمل سعيد. على سبيل المثال، انظر "النسويّة و النظرية النقدية" (١٩٨٦) و"الحركـــة النسوية الفرنسية في الإطار الدولي " (١٩٨١)، وكلاهما في في عوالم أخرى، و"إعادة النظر بالحركة النسوية الفرنسية " خارجًا في الماكينة التعليمية (١٩٩٣).

٣٥ - مور- جيلبرت، النظرية ما بعد لاستعمارية، ص ٩٤ .

٣٦ – في "مشاكل في النظريّات الحالية للخطاب الاستعمار"، ص ٣٤-٥، تنتقد باري سبيفاك لطمسها صوت المرأة المستعمَرة التابعة في كتاباتها، وكذلك لطمسها المقاومة المحلية ضد الحكم البريطاني بشكل أكثر عمومية.

٣٧ – انظر أشكروفت، جريفيث وتيفين، مصطلحات رئيسية في الدراسات ما بعد الاستعمارية، ٢١٨-١٩.

٣٨ – انظر "إدوارد سعيد يكتب حول الأدب الجديد في العالم العربي".

٣٩ – يقدّم سعيد الربط بين الصيغة المهمة والدنيوية في مقالته "العالم، والنص والناقد" (١٩٧٥) بالصلة بعلم اللغة العربي في القرون الوسطى (العالم والنص والناقد، ص ٣٩).

٤٠ – ردة فعل سعيد على كاريوكا يمكن أن تُربط أيضًا بعبارته في خارج المكان أنه، عندما كان مراهقًا، «بالنسبة لي كان الرقص نوعًا من الاستعراض للتجربة الجنسية يمكن الحصول عليه فقط بالطريقة غيرالمباشرة وسرًا» (ص ٩٨). وهو مراهق شاهد سعيد كاريوكا ذات مرة ترقص.

٤١ – انظر أيضًا تمثيلات المثقف و"شخوص، صور وتجليّات"، من أجل المزيد من الإيضاح حول مسئوليات المثقف.

٤٢ – روبنس، "المثقفون الأمريكيون والسياسة في الشرق الاوسط"، ص ٤٥.

٤٣ – سعيد، "من الصمت إلى الصوت وإلى الصمت مرة ثانية"، ص ٢١.

٤٤ – انظر يونج، الأساطير البيضاء، ص ١٦١-٢، ١٦٩-٧٢، لمناقشة اهتمام سبيفاك بالتموضع في عملها.

٤٥ – «بابا، أساس الحرية في غير المحدد»، ص ٦٠-١، الملاحظة ١٢. يلاحظ مور-جيلبرت أن بابا غالبًا ما «يلوي مصادره- أحيانًا بطريقة راديكالية- لحاجاته ووجهات نظره الخاصة»، انظر النظرية ما بعد الاستعمارية، ص ١١٥.

٤٦ – شارب، "القيود التي لا يُمكن الحديث عنها للاغتصاب"، زاكيا باثاك وآخرون؛ "سجن لاستشراق". وانظر أيضًا شارب، مجازات الإمبراطورية، ومور- جيلبرت، كتابة الهند ١٧٥٧-١٩٩٠ ، حول مناقشات لتمثيلات الأدب الهندي البريطاني.

٤٧ – جان محمد، جماليات المانوية، ص ٣.

٤٨ – هولم، المواجهات الاستعمارية، ص *xv* ، وانظر أيضًا ص ٢٦٧، والملاحظة ٢.

٤٩ – المرجع السابق، ص ٦.

٥٠ – المرجع السابق، ص ٥٠.

٥١ – هارلو، أدب المقاومة، ص *xx*.

٥٢ – المرجع السابق، ص ٢٨.

٥٣ – كما يُلاحظ أشكروفت وأهلواليا، إن أهميّة الاستشراق في هذا السياق لم يتم غالبًـا الاعتراف بها، انظر إدوارد سعيد، ص ٢٦.

٥٤ – قباني، قصص إمبريالية، ص ٧.

٥٥ – ميلس، خطابات الاختلاف، ص ٢٢-٣، وانظر أيضًا ص ٥٨.

٥٦ – بورتر، رحلات مسكونة، ص ٣-٢١.

٥٧ – ماكينزي، الاستشراق، يقدم مناقشة للوي، ميلمان، بورتر وبرات، ص ٢١-٥.

٥٨ – لوي، الأقاليم النقدية، ص *xi*.

٥٩ – المرجع السابق، ص ١٠،١١.

٦٠ – المرجع السابق، ص ٢٤.

٦١ – ميلمان، كيانات الشرق النسائية، ص *xxii*.

٦٢ – المرجع السابق، ص ٧.

٦٣ – المرجع السابق، ص ٨.

٦٤ – برات، عيونٌ إمبريالية، ص ٤.

٦٥ – المرجع السابق، ص ٦، ٧، ١٣ – ٢٠١.

٦٦ – المرجع السابق، ص ٦.

٦٧ – لا يذكر برات سعيد، ولكن في الثقافة وإمبريالية يشير سعيد لكتاب برات بوصـــفه "لافتًا"، ص ٤٢٣، الملاحظة ٤٩.

٦٨ - يونجز، رحالة في أفريقيا، ص ١-٣.

٦٩ - لويس، جندرة الاستشراق، ص ٨٥، ١٩١.

٧٠ - يوغينوغلو، الاستيهامات الاستعمارية، ص ٢-٧٠.

خاتمة

لقد شكّكَ سعيد طوال عمله بالافتراضات التى تنطوي عليهـا أنظمـةٌ خاصة وبالخطابات أو الممارسات الثقافية وبالنقدية ورفض مفاهيم النقـاء – سواء فيما يتعلق بالعرق أو الدين أو النسق النقـدى – بوصـفها خطيـرة ومدمّرة. كما هاجم أيضًا الأنظمة الشمولية، باعتبارها غير تثقيفية وقمعيـة، وتبنى بدائل العلمانية والترابط الجغرافى والاجتماعى والثقافى. فسعيد، الذى ولد فى القدس الشرقية فى فلسطين تحت الانتداب البريطانى، وتلقى تعليمـه فى القدس والاقهرة ومن ثم برينستون وهارفارد، والأسـتاذ الجـامعى فـى أواخر التسعينيات فى جامعة كولومبيا، هو جزءُ من منظومـة معقـدة مـن اللغات والأديان والثقافات والتقاليد المتضاربة، لكـن المترابطـة، إذ سـعى باستمرار ليموضع نفسه فيما يخص هذه الخلفية المعقدة. لقد اضطلع سعيد بما يراه من المسئوليات المتأتية عن مولده الفلسطينى المسيحى، ووضعه الحالى ودوره مثقلاً وأكاديميًا أمريكيًا بارزًا، مع كل التناقضات الكامنة التى تنطوي عليها هذه الجوانب المختلفة من هويته وخلفيته.

إنّ عملَ سعيد، داخلَ وخارج الأكاديمية، عملُ بارز وجدلى على حـد سواء . ففى الفصول الدراسية الأكاديمية، لا يزال الاستشارق يثير الجـدل، وسعيد هو الشخصية الأكثر أهمية، ولكن أيضًا الشخـصية الأكثـر إثـارة للخلاف، فى مجال النظرية ما بعد الاستعمارية[1] . كما شغل سعيد فى الفترة

من ديسمبر – كانون أول ديسمبر – كانون أول ١٩٩٩ منصب رئيس رابطة اللغات الحديثة فى أمريكا (*mla*)، وهو منصب مرموق جدًا فـى المؤسسة الأكاديمية الأمريكية ويحظى بأهمية عالمية. أمّا فى المجال العـام، وبـشكل كبير نتيجة لمناصرته للقضية الفلسطينية، فسعيد شخصية هامة وخلافية على حد سواء. لقد قدم سعيد إسهامات مهمة عديدة فى المناظرات العامة . فأولً، لقد دافع عن الحقوق الفلسطينية، وثانيًا، لقد فطن للـدور المـستمر لـلإرث الإمبريالى فى الثقافة والسياسة الغريبة، كما وقد تحـدى الإذعـان الفكـرى للمتروبول الغربى وساعد على تغييره.

إن دفاع سعيد عن الحقوق الفلسطينية يجعله مثالا يحتذى عن المثقـف الملتزم فى أواخر القرن العشرين. فلقد ساعد على تغيير الطريقة التى يتم من خلالها فهم وتمثيل الوضع فى الشرق الأوسط فى المجتمـع الثقـافى وفـى وسائل الإعلام فى الولايات المتحدة الأمريكية[٢]. علاوة على ذلك، لم يقتصر دفاع سعيد عن الضعفاء والمضطّهدين والمحرويمن على الفلسطينيين، ولكنه دافع أيضًا عن فكرة حقوق الإنسان العالمية، بعيدًا عن الارتباط الحـصرى المعتاد لهذه الفكرة بالفكر الأوربى.

سعيد أيَا واحد من أولئك الذين أجبروا الغرب على الاعتراف بالـصلة بين ثقافته الخاصة الميتروبولية والعالم غير الغربـى، والقبـول بالحقـائق التاريخية والملابسات المستمرة لماضيه الإمبريالى[٣]. يمكن ملاحظة نتـائج هذا الفهم فى تطور حقل النظرية ما بعد الاستعمارية فى المؤسسة الأكاديمية، ولكنها تمتد أيضًا إلى أبعد من مجال الدراسات الأدبية أو الثقافية. كان عمل سعيد عاملاً أساسيًا أجبرَ الغرب على الاعتراف بمكانة العالم غير الغربـي

فيما يتعلق بتشكيله، وصورته عن ذاته، والبدء ربّما، في التعامل المُنصف معه، ولو بشكلٍ متأخر. وهنا، مرة جديدة، تظهر مفارقةُ حيث إنّ معظمَ الأعمال الأدبية والموسيقية التي يحللها سعيد ينتمي إلى الأدب الأوربي الكَنسي، كما أن معظم كتاباته كان بالإنجليزية. إلا أنه، وبالنظر لتاريخ سعيد الشخصي والأخذ بعين الاعتبار تاريخ القرن العشرين، كان من المتعذّر أن يكون الأمر بخلاف ذلك. فإذا ما كان لسعيد أن يُسمع على المسرح العالمي، فعليه أن يكتبَ بالإنجليزية، وإذا ما أراد أن يؤثّر في عمل المؤسسة الأكاديمية، فعليه أن يركز اهتمامه على أعمال تستقطب جمهورًا واسعًا .

إنه إصرار سعيد على التأثير المستمر للإرث الإمبريالي هو الذي قد مكّنه من تحدي وتغيير الإذعان الفكري للغرب. وهذا المشرع مشروعٌ صعب، فمكانة سعيد فيما يخص قضية السلطة الفكرية قد تم انتقادها بشكل متكرر لاستلامه لإغراء القوة كونه مثقفًا موثوقًا به عندما يمثّل المهمّشين.

بمعنى أنه في مهاجمته لسلطة المؤسسة، يمكن القول إن سعيدًا نفسه يطالب بنسخة معكوسة من تلك السلطة فهو مثقف معارض، حتى عندما يعارض فكرة السلطة بشكل كلي. إن سعيدًا مدرك، على الأقل في مراحل متقطعة، للمشاكل المرتبطة بقضية التمثيل، إلاّ أنه اختار أ، يستخدم قواه المقنعة كمثقف ذائع الصيت وأن يتحمل المسئولية على الرغم من ذلك.

وعليه يبرز السؤال، وقد تمت مناقشته ربما بشكل مستفيض من قبل بارت مور – جيلبرت، إلى أي مكانةُ المثقّف ما بعد الاستعماري، المستكين للأكاديمية الغريبة، تمنعه أو تمنعها من أن يكونا بالفعل راديكاليين؟(٤). وبكلمات أخرى، هل المثقف ما بعد الاستعماري، والذي قام

بما سمّاه سعيد "الرحلة نحو الداخل" إلى الميتروبـــول الأوربـــي مـــستقطبٌ بالضرورة وبشكل كامل بقيم هذا الميتروبول؟ يجادل بروس روبنس أن نجاح مثقفين مثل سعيد وآخرين فى ترسيخ أنفسهم فى الثقافة الغربية الميتروبولية يمكن على حد السواء ان يتحدى سلطتها وأن يغيّرها(٥).

إذا كانت "الرحلة نحو الداخل" يُنظر إليها على أنه لا منـــاصَ منهـــا، آخذين بعين الاعتبار اللا توازن الحالى الاقتصادى والسياسي والاجتمـــاعي والمنطقي للقوة، فإن المكان الوحيد الذي يمكن من خلاله لـــسعيد وآخـــرين أمثاله أن يشنوا انتقاداتهم على الهيمنة الغربية، وان يُسمعوا هو الغرب ذاته. إذ أين يمكن لهم أن يتكلموا إنْ لم يكنْ من المركز وبلغه المركز؟

يتكلم سعيد من موقع القريب من المركـــز ولكـــن بـــإدراك مـــستمر لمسئولياته نحو أولئك الذين فى المحيط. إنه خيارٌ إستراتيجي لمكانته يـــسمح له بإمكانياته كل من التدخل والابتعاد. إنّ ذلك يقودُ أحيانًا لتناقضات نظريـــة ذات طبيعة تهكّمية أو مخيبة للآمال، إلا أنه يسمح له أيضًا بأن يجهزَ ويدافع عن الحقوق والقيم التى يؤمن بها.

الهوامش

١ – **تشايلدز ووليامز**، مقدمة للنظرية ما بعد الاستعمارية ، ص ١١٥.

٢ – **حول سعيد كمثقف ملتزم، انظر ماكجوان**، ما بعد الحداثة ونقّادها، ص ١٤٦. **وحول التعليق على تأثير سعيد على وسائل الإعلام فى الولايات المتحدة الأمريكية، انظر بوفيه، "المقدمة، الباوندري ٢ ، ٢٥ ، ٢ (صيف ١٩٩٨) ، ص ٧.**

٣ – **باري، سرد الإمبرالية، ص ٢٢٩.**

٤ – **مور – جيلبرت**، النظرية ما بعد الاستعمارية، **الفصلان ١و٥ وفي أماكن كثيرة س.**

٥ – **روبنس، "العلمانية، النخبوية، التقدم والتعديلات الأخرى"، ص ٣٤.**

كشاف المصطلحات

Abrogated	ملغي، تم إبطاله
Abysmal	سحيق، لا قعر له ، مطبق
Accessible	ممكن الوصول إليه
Accountability	قابلية التفسير أو التعليل، المسئولية
Account	وصف، رواية تقرير، أهمية
Acrimonious	لاذع، قارس، قارص
Activism	مذهب الفاعلية، مذهب يؤكد على ضرورة اتخاذ الإجراءات الفاعلة أو العنيفة (كاستعمال القوة لتحقيق الأغراض السياسية).
Actuality	الفعلية، كون الشيء فعليًا، حقيقة، واقع
Adulatory	متملق، مداهن، متزلف
Adverbial	حالي، ظرفي
Adversarial	مخاصم، مناوئ، معادٍ
Aesthetic	جمالي، متعلق بمذهب الجمالية
Affliction	حزن، مرض، بلوى
Afterword	تذييل
Agency	قوة، وساطة، وكالة
Aggrieved	محزون، مظلوم
Ahistorical	لا تاريخي
Airy	هوائي، خيالي، متصنع، متكبر
Alarming	إنذاري، إخطاري

Albeit	ولو، وإن يكن
Align	ينحاز إلى، ينظم القوى لنصرة قضية
Allegiance	الولاء للدولة، الإخلاص
Allusively	أو تلميحي بشكل ضمني
Amateurism	الهواية اللا احتراف
Ambience	جو، محيط، بيئة
Ambivalence	ازدواجية، تناقض، تضارب
Ameliorative	تحسيني، محسن
Amplitude	اتساع، وفرة سعة
Analogies	عمليات القياس، تشابهات جزئية
Anglophone	الناطق بالإنجليزية
Anomalities	الشذوذ
Antagonistic	مخاصم، معادٍ، مضاد
Antibinary	غير ثنائي
Anti-egalitarian	الإيمان بالمساواة بين البشر
Antipathy	كراهية فطرية
Antithesis	تضاد، تناقض، طباق
Apolitical	لا سياسي
Appalling	مرعب
Appeal	يتهم بجريمة، يستأنف الدعوى، يلجأ لـ، يناشد، أو يحتكم لـ استغاثة
Apt	ميال إلى، عرضة لـ، قبل، لائق، مناسب حري، جدير
Arcane	سري، ملغز
Archimedean	أرخميدي، منسوب لأرخميدس

Area Studies	الدراسات المناطقية
Argument	برهان، حجة، مناظرة، خلاصة
Articulate	يبين، يلفظ بوضوح
Ascribe	يعزو ، ينسب إلى
Asseveration	توكيد بقسم، يقسم جازمًا
At pains	يبذل جهدًا لتحقيق هدف
Attest	يشهد على، يدق على، على صحة الأمر
Autocratic	استبدادي، أوتوقراطي
Autonomously	بشكل مستقل، مستقل بذاته، تلقائيًا
Autonomy	الاستقلال ، الحكم الذاتي
Avant-garde	الرواد، الطليعيون، جماعة من المتطرفين في أي حقل
Avowed	مُعلن، مصرح أو معترف به
Awkward	أخرق، غير بارع أو لبق
Axiom	بدهية، حقيقة مقررة

B

Bantering	مزاح، ممازحة
Bargain	يساوم، يتفق على صفقة، يقايض
Be at odd	على خلاف مع
Bear out	يثبت صحة ادعاء، يدعم
Bear witness	يدلل على، يبرهن
Better off	أكثر غنى، في حال أفضل
Beyond recognition	أبعد من الاعتراف به
Bicultural	ثنائي الثقافة

Binomial	ثنائي
Bound up	غير منفصل عن، متصل بـــ
Break down	يعطل، يسحق يتفكك، يخفق الخطة
Bring into	يقحم فكرة في حديث
Bring together	يلم الشمل، يقارب ما بين فريقين، يوفق بينهما
Burden	حمل، واجب

C

Canon	معيار، مجموعة مبادئ أو قواعد، مبـــدأ مقـــرر، محك، معيار، شريعة، قانون كَنسي
Canonical	قويم، معترف به، ذو علاقة بالأمور الكنسية
Canonizing	تمجيد، يقر به، يعامله معاملة القديسين
Cant	رياء، يشطب، منحرف، مائل، مَرح
Caste	الطبقة المنغلقة أو المتحجرة، إحـــدى الطوائـــف الاجتماعية الوراثية عند الهندوس نظام اجتماعي قوامه التمييز المبني على أساس المنزلة أو الثروة
Castigate	يعاقب، يؤنب أو ينقد بقسوة
Casualities	الإصابات
Catachrestically	استعمال الألفاظ استعمالاً خاطئًا
Catalogued	يفهرس، بيان، قامة، فهرس
Catechist	الذي يستجوب بطريقة شاملة
Categorical	مطلق، غيـــر مقيـــــد أو مـــشـــروط، مقـــولي منسوب إلى مقولة، أو طبقي منسوب لطبقة
Cathartic	مسهل، علاج مسهل

Cathedral	كاتدرائي، صادر عن مقر سلطة ما
Celibate	أعزب، غير متزوج
Censuring	لوم، نقد استهجان
Census	إحصاء رسمي للسكان
Circulate	يدور، يذيع، يروج، ينشر
Circumspect	حذر، محترس، واعٍ
Clear away	يزيل، ينقشع، يتبدد
Cling	يتماسك، يلتصق، يتعلق بفكرة أو أمل
Cloak	عباءة ، معطف فضفاض، قناع، ذريعة، يحجب، يخفي
Co-claimant	
Codification	جمع القوانين، وتصنيفها
Coercion	إكراه، إجبار
Cogently	بقوة، بإقناع، بإفحام
Collusion	تواطؤ، مؤامرة
Compartmentalization	تقسيم إلى أجزاء أو فئات مستقلة
Compatriot	مواطن المرء أو ابن بلده، مواطن من نفس مدينه أو بلده، زميله
Compelling	مفروض بالقوة
Compromised	يعرض للشبهة، يسوي يتوصل لتفاهم يقبل بتسوية مذلة
Compunction	وخز الضمير، الندم
Conceal	يكتم، يخفي، يحجب
Conceptual	مفاهيمي، ذوعلاقة بالمفاهيم
Concession	تنازل تقوم به الحكومة في سبيل الوصول لتهدئة، حق منوح، مسلم به

Concomitant	ملازم، مصاحب، حالة مصاحبة
Confiscation	مصادرة الممتلكات محروم من ممتلكاته بالمصادرة
Conflictional	متعارض، متضارب
Conformity	أطباق، انسجام، امتثال، تكييف المرء نفسه وأعماله وفقًا لأفكار الآخرين
Conjunction	توحيد، ضم، اتحاد، التزامن الاقتران
Conjunctures	حالات، أوضاع، أزمات
Consolidating	مدمج، معزز، مقوى
Constituencies	دوائر، جمهور من الأنصار أو الزبائن
Constrain	تقييد، حبس، إجبار، ارتباك
Contempt	ازدراء، احتقار
Contend	يناضل، يكافح، يقول برأي رغم معارضة الآخرين
Contentious	مشاكس، كثير الخصام، مثير للنزاع
Contest	يناقش، يفند، خلاء مسابقة، صراع، مباراة
Contra modernity	ضد الحداثة
Contrapuntal reading	القراءة الطباقية
Contravention	إنهاك، هجوم، نفي
Converge	يتقارب، يدور حول، يتجمع، يتركز، يجمع، يلم
Co-opted	مُستقطب، منتسب لـ
Corollaries	اللازمات، النتائج الطبيعية
Corresponding	متطابق، متناظر، متشابه، مراسل
Counter-violence	عنف مضاد
Covenant	عهد، ميثاق، يتعهد بـ، يوافق ، يعاهد، يواثق
Crookery	الانتهاكات
Cross-bred	مُهجن، مزاوج من نوعين

Crude خام، غير مصقول،

Cunning جذاب، بارع، ماكر، منفذ ببراعة

D

De-development إعاقة التطوير

Defamation التشويه

Default إهمال، تخلف عن إيفاء دين، تخلف عن المثول أمام القضاء

Deformed مشوه، بغيض، بشع

Defused ينزع الفتيل، يهدأ ، يلطف الأزمة

Dehumanize يجرد من الصفات أو الشخصية الإنسانية

Delimitation تعيين، تحديد، تخطيط

Delineation وصف، رسم تصوير

Demise يورث بوصية، يؤجر أرضًا ، زوال، يورث العرش عن طريق الوفاة، توقف

Demonized يحوله إلى شيطان، يخضعه لنفوذ الشياطين

Demystification

Departure رحل، فر، انطلاق، انحراف

Deplore يأسف لـ، يحزن من أجل يستنكر، يستهجن

Deploy ينتشر (الجند)

Deportation ترحيل الأجانب غير المرغوب بهم

Despot الطاغية المستبد، إمبراطور أو أمير بيزنطي

Detract ينتقص، يقلل، يسلب جزءًا من

Diachronic تواكبي ، يتطور عبر التاريخ

Dichotomy انقسام إلى قسمين، تفرع ثنائي الشعب

Dictum قول أو رأي فصل، قول مأثور رأي عابر أو غير ملزم،

Disadvantaged محروم ، تعوزه الشروط الرئيسية

Disavowal	إنكار – تنصل من المسئولية
Discernible	قابل لأن يرى أو يدرك أو يُميز
Discipline	فرع من المعرفة أو الدراسة، انضباط، تـدريب، تهذيب، اختصاص
Disclaiming	تنازل عن حق، أو مطلب، تنصل من
Discontent	ساخط، مستاء سخط، استياء
Discourse	محاضرة، خطاب، مقالة
Discredit	يرفض التصديق، يشوه السمعة، خزي، عار
Discrepancy	تعارض، تناقض
Discursive	استطرادي، منطقي، متنقل، غير مضبوط
Disfigure	يشوه (وجه شيء أو منظره)
Disingenuous	مخادع، ماكر
Dislocation	نزع الشيء من موضعه وخاصة بالخلع، تشويش
Dismantle	يعري، يفكك
Dismissal	صرف-انصراف
Disparage	يحط من قدره، يذم، ينتقص
Dispersal	تشتيت، تبديد
Dispiriting	يوقع الكآبة بالنفس، مثبط للهمة
Disrupting	مفلج، مفتوق، مشروم
Dissemination	نثر، نشر
Divisiveness	مثير للخلاف أو للقسمة أو الشقاق
Dizzyingly	بتشويش
Doctrinal	مذهبي – عقائدي
Dogma	عقيدة دينية، مبدأ، تعليم، قول مسلم به
Domineering	مستبد، نزاع للاستبداد
Draw on	ترجع إلى حصيلتك من المعلومات أو الخبرة لتستفيد منها

E

Eccentric	شاذ – غريب الأطوار– منحرف عن المركز–
Eccentricity	غرابة الأطوار – اختلاف المراكز
Ecumenical	عالمي، مسكوني
Effacing	يطمس، يخفي
Elegantly	بأناقة، بروعة
Eliminated	محذوف، تمت إزالته، يتم تجاهله
Elitism	حكم النخبة، الإيمان بحكم النخبة أو الدعوة إليه
Elitist	نخبوي
Elude	يتملص، يراوغ، يمتنع عن التعريف
Emanate	ينبعث، ينطلق، ينبثق
Embargoed	حظر مفروض تجاري
Emblematic	رمزي
Embourgeoisment	التحول نحو البرجوازية
Empiricism	التجريبية، المذهب القائل بأن المعرفة كلها مستمدة من التجربة
Encumbering	يثقل، يعوق
End up	ينتهي به الأمر
Endeavour	يحاول يسعى، محاولة مسعى
Endemic	مستوطن، مرض مستوطن
Enervating	مُوهن، مضعف
Enunciation	إعلان، بيان ،لفظ نطق
Envisage	يتصور، يتخيل
Epigraph	كتابة منقوشة، عبارة مقتبسة يصدر بها كتاب أو فصل
Epithet	نعت، لقب
Epoch-making	صانع لعهد جديد
Equanimity	اتزان– رباطة جأش

Equivocal	ملتبس- ذو معنيين أو أكثر- مريب- مشبوه- غير قاطع
Erratic	شارد- ضال- شخص غريب
Eschew	يتجنب، يتحاشى، يحاذر
Essentialist	شخص ماهوي، يقدم الجوهر على الوجود
Espousal	اعتناق معتقد، خطبة زواج ، مناصرة قضية
Essentialism	الماهوية، الجوهرية، نظرية تقديم الجوهر على الوجود
Essentialize	يرسخ الجوهر
Ethnography	علم الأنثروبولوجيا الوصفية
Ethnothentric	مستعرق، متمركز حول العرق - مؤمن بأن عرقه أسمى من سائر الأعراق
Eurocentric	ذي نزعة مركزية أوربية
Eurocentrism	النزعة المركزية الأوربية
Evocation	استغاثة
Evoke	يستدعي، يستحضر، يصور بطريقة نابضة بالحياة
Exclusivist	اقتصاري
Exclusivity	الاقتصادية، حقوق مقتصرة على شخص أو مجموعة
Excoriate	يكشط، يشجب بقوة
Exemplified	يمثل، يضرب مثلا، يستخرج نسخة مصدقة عن
Exhaustively	بشكل شامل، بشكل مستنزف
Exotic	غريب، دخيل
Explicate	يشرح مؤولاً - يفسر
Extinguish	يبطل، يخمد
Extolling	يمجد، يطري بإفراط
Extravagance	تبذير، غلو تطرف- تهور

F

Facile	سطحي – سهل الانقيـــاد – رشـــيق – بـــارع – واثـــق من نفسه
Factional	شقاقي– حزبي
Fanaticism	تعصب
Fantasies	استيهامات خيالات
Fetishist	شهواني– أعمى التقديس
Fit into	تصبح جزءًا من موقف أو نظام أو خطة
Flirtatious	متحرك بطريقة سريعة
Flitting	يتضاءل
For good	بشكل دائم
Foray	يغزو– غزوة
Fore	سلفا– مقدما
Foreground	الأمامية ،الطليعة
Foremost	في المقام الأول
Fortify	يقوي، يعزز
Fractured	ممزق، مكسور
Fragments	جزء، كسرة، شظية .
Fraught	مملوء – مشحون محفوف.بـــ
Profiteering	التربح
Fringes	جماعة ذات آراء متطرفة – شـــيء إضـــافي أو ثانوي

G

Gag	يسكت– يحول دون حرية
Genealogical	نسبي، خاص بسلسلة نسب
Genius	الروح الحارسة، صفة أو روح مميـــزة، جنـــي، عفريت

Gender	نوع ، صنف، جنس أدبي
Genuinely	بشكل حقيقي
Ghastly	شبحي-مروع
Gigantic reduction	الاختزال الكبير الهائل
Grappling with	يصارع، يوثق، يثبت مركبًا بمرسأة
Ground-breaking	رائد، مبتكر، يفتتح رؤية جديدة
Group psychosis	الذهان، الهواس، اضطراب فلاني أساسي موصول يتسم باختلاف الصلة بالواقع وانقطاعها
Guilt-ridden	يغلب عليه الشعور بمشاعر الذنب

H

Harassment	مضايقات، انتهاكات، إزعاجات
Haunt	يكثر التردد على يلازم، يتلكأ، مثوى، مأوى، تنتابه أفكار
Held sway	يسيطر على
Heterogeneity	اللا تجانس
Heterogeneous	متغاير الخواص، غير متجانس
Historiography	التأريخ الرسمي
Histrocism	التاريخية وهي مدرسة من مدارس النقد الأدبي
bay Hold at: hold on	يتمهل، ينتظر لمدة ، استمرّ
Hold responsible	يحمّله المسئولية
Holocaust	المحرقة
Homespun	شعبي، بسيط، غير متكلف، بيتي النسيج أو الصنع
Homogeneity	تجانس
Hovering	يرفرف
Hut tax	نظام ضرائب الكوخ الذي فرضه المستعمرون البريطانيون في أفريقيا
Hypothesis	فرضية على سبيل الجدل

مثالي، مُشايع لمذهب المثالية	***Idealist***
هوياتي (متعلق بالهوية الوطنية لشخص أو جماعة)	***Identitarian***
فرط الحساسية، خصوصية في البنية أو المزاج، جبلة، غرائز، سجايا	***Idiosyncrasies***
غريزي، عريق، خلقي، منوط بالطبيعة	***Idiosyncratic***
اللاتوازن، التفاوت العددي بين الذكور والإناث في بلد ما	***Imbalance***
طريق مسدود، أو مأزق	***Impasse***
أمري- متعلق بصيغة الأمر- ملمح أساسي- ملزم- حاجة- ضرورة	***Imperative***
لا يمكن الوصول إليه -كتيم- مغلق غير متقبل للحجج	***Impervious***
يصطدم، يعتدي على، يمس	***Impinge***
عنيد، حقود	***Implacable***
يرتجل	***Improvise***
حصانة، إفلات من عقوبة	***Impunity***
يولي - يقلد السلطة- يدشن- يفتتح	***Inaugurating***
يدمج- يدخل في نقابة أو شركة-ينشئ نقابة أو شركة	***Incorporate***
غير قابل للفساد	***Incorruptible***
غير محدد، غامض- غير نهائي	***Indeterminate***
إضفاء شخصية ميزة على كذا، الوجود الشخصي أو الفردي، تمييز	***Individuation***
لا يوصف - يفوق الوصف لا ينطق به لأنه أقدس من أن يذكر	***Ineffable***
جامد، خامل كسول	***Inert***
بطريقة يتعذر إقناعه فيها- بلا رحمة	***Inexorably***

Inextricable	لا سبيل إلى الخلاص أو الخروج منه
Infatuation	افتتان، خبل، يتيم
Infuriatingly	بغيظ ، بحنق
Ingrained	متأصل، راسخ
Inhibiting	يمنع، يكبح، ينهي
Inimical	معاد – غير ودي
Iniquities	جور، ظلم، شر
Injunction	وصية–نصيحة–إنذار
Instrumental	مفضٍ إلى–ذرائعي
Insular	معزول، منفصل
Insurgency	البغي – العصيان
Interdisciplinary	متداخل الاختصاصات
Intermittently	بشكل مغيب، بشكل يظهر ويعود تارة
Interpolated	مدرج – محشو
Interrelation	علاقة متبادلة
Intersect	ينشبك– يتقاطع مع
Invidiously	بحسد
Ironic	هجائي، تهكمي
Islamicated	تطغى عليه الصفة الإسلامية

L

Leave out	ضرب عن– أسقط– حذف
Libertine	منافق، خليع، كاسم وزنديق ومنافق كصفة
Licentious	مترخّص، فلتان– فاسق
Limpid	صافٍ، يصفو
Lithe	مرن
Locus	موقع، مغرز
Lucid	منير–لامع– جلي، لماح

M

Manichean	مانوي
Meta-narrative	السرديات العظيمة.
Metropolis	الميتروبول المدينة الحاضرة، العاصمة، المطرانية
Metropolitan	حضري، ميتروبولي
Microstructures	البنى الصغرى
Milieu	بيئة، محيط، وسط
Mimicry	المحاكاة
Mischievously	بطريقة مؤذية، بإزعاج
Missionary	تبشيري
Mockery	تهكم، سخرية
Monolithic	أحادي
Muddling	يشوبه

N

Neo-imperialism	الإمبريالية المُحدثة
New Criticism	النقد الجديد (إحدى مدارس النقد الأدبي في القرن العشرين)
Nonpareil	فذّ، فريد
Notorious	رديء السمعة، مشهر

O

Obfuscation	إرباك، تشويش، تعتيم
Oblivion	سلوان، نسيان
Obscure	غامض، مغور
Occlude	يحبس، يسد

Oeuvre	الأعمال الكاملة
Officiate	يقدس، يؤدي وظيفة
Orthodoxies	الأورثوذكسيات (العقائد السننية)
Outright	برمته، كليًّا، فورًا، إجمالي
Outset	بداية، مستهل
Overblown	منتفخ
Overestimate	يغالي في تقدير، تقدير مغالى فيه
Over-generalization	الإفراط بالتعميم
Override	يجتازِ، يتجاوز، يهيمن
Oversimplifying	يسخف، يبسّط

P

Paradigm	مثال، نموذج،
Paradox	مفارقة، عبارة متناقضة ظاهريًا
Parameter	مؤشر، محدد
Para-national	شبه وطني
Paranoid	جنون العظمة
Parity	تساوٍ، تكافؤ، تماثل
Parochial	ذو علاقة بأبرشية، ضيق، محدود
Part Company	يفترق، يخالف في الرأي
Passim	في كل مكان (تستخدم خاصة مع اسم كتاب أو كاتب إلماحًا إلى أن كلمة ما أو عبارة أو فكرة ترد في مواطن كثيرة من الكتاب نفسه.
Pedagogical	تعليمي، بيداغوجي
Penetratingly	اختراقيًا
Per se	بذاته، جوهريًا
Perpetuating	تخليد
Persecution	اضطهاد، مضايقة

Perspicacious	ثاقب الفكر، حاد الذهن
Perverse	عنيد، فاسد، منحرف، أحمق
Petty	تافه، ثانوي، صغير، ضيق التفكير
Pitfall	مأزق، خطر مستور
Play off	عارض- عمل
Plea	ذريعة، بينة، حجة، دعوى قضائية
Plight	حالة، مأزق، يأخذ على نفسه عهدًا
Poetics	بحث أو رسالة في الشعر، علم العَروِض، الأحاسيس الشعرية
Poignant	حاد، لاذع، مؤثر
Polygamous	متعدد الزوجات
Posit	يثبت، يضع
Positioning	الموْضَعة
Predisposition	نزعة، ميل، استعداد
Predominant	غالب، مسيطر، سائد
Prejudicial	ضار، مؤذِ
Prescient	ذو بصيرة، عالم بالغيب
Prickle	شوكة، وخز، يخز
Professionalism	الاحترافية
Profiteer	يستغل، يربح، استغلالي
Projection	تصور فكرة وكأنها حقيقة موضوعية، إسقاط
Prone	عرضة لـ، منبطح، منكب، ميال إلى
Propagation	اتساع-بث-انتشار
Propensity	ميل، نزعة
Prototype	النموذج الأصلي
Psychodrama	دينامي نفسي ذو علاقة بالقوى والعمليات العقلية أو العاطفية الناشئة خاصة في فجر الطفولة وبأثرها بالسلوك والأوضاع العقلية.

Purport	خلاصة القول–فحوى–معنى
Put forward	يطرح، يقدم

Q

Quasi-paternal	شبه أبوي
Quietistic	شخص صوفي يؤمن بهذا المذهب
Quintessentially	بشكل جوهري– جوهري

R

Rationale	الأساس المنطقي (لشيء)، عرض للأسباب
Real politik	السياسة العملية القائمة على المبادئ العملية وليس المثاليات الأيديولوجية
Recapitulation	خلاصة، إعادة مختصرة للنقاط الأساسية
Reckon	يرتأي، يقدر، يعتقد
Recourse	استعاذة، سبيل، ملاذ، يلجأ لـِ
Recuperate	يستر، يستعيد
Recur	يتكرر، يرجع، يلجأ إلى
Refute	يدحض، يفند
Regionalism	الإقليميّة، الخصيصة الإقليمية، التوكيد على اللون المحلي في الأدب والفن
Relapse	ينتكس، يعود لوضع سابق، نكسة، ارتداد
Relativism	المذهب النسبيّ: نظرية تقول إن الحقيقة نسبيّة أو إن الحقائق الأخلاقية تتفاوت تبعًا للفرد والزمان والظروف، النسبيّة
Remorseless	وحشي، عديم الرحمة
Rendez-vous	الملقى، المكان، الموعد
Repressive	قمعيّ
Retrogressive	متقهقر، متراجع

S

Salient	بارز، ناتئ، ملحوظ
Sanctum	حرم، مقدس، حجرة خصوصية
Scant	ضئيل-هزيل -مقتضب
Scathing	مرير، قاسٍ جدًّا
Scholarship	تراث معرفي أو بحثي، منحة
Scramble	زَحف، تدافع، يزف، يتسلق
Scrutiny	تفحص، تدقيق
Seething	مهتاج، مضطرب
Seize on	يغتنم الفرصة، ينتهز
Servility	ذل، خنوع، استسلام
Set out	يعلن، يبدي، يصف، يبدأ رحلة
Sheer	شفاف، تمامًا، كلية، صرف، محض
Shy away	ينفر من، يتجنب المشاكل
Sic	تعبير يشير إلى الكلمة أو الجملة التي تسبقه منقولة كما وردت من دون تعديل
Sidestep	يتجنب
Simulacrum	صورة زائفة
Sketch	اكتشف، رسم تخطيطي، يرسم رسمًا تخطيطيًا
Sly	ماكر، بعيد النظر، حكيم، بارع
Sober	رزين، وقور، يرصن، يصحو
Solidification	توحيد، ترسيخ، تصليب
Speak for	يعبر عن آرائه
Speak truth to power	يجاهر بقول الحقيقة بوجه السلطة
Springboard	نقطة الانطلاق
Stern	صارم، قاسٍ
Strand	جديلة، خيط، نهر
Stubbornness	عناد، تصلب في الرأي، استعصاء

Stylistics	الأسلوبية، أيضًا مدرسة أدبية
Subaltern	تابع، ثانوي، مرؤوس
Subjugation	تذييل، إخضاع، إضافة
Subtlety	دقة، رقة، لطف
Subversive	مقوّض، مُدمّر
Suplementarity	التكميلية
Surreptitious	سري، كتوم، زائف
Surveillance	إشراف، مراقبة
Sustain	يؤكد، يؤازر، يستمر
Sympathetic	مؤيد، متجانس، ناظر بعين التعاطف
Symptomatic	عرضيّ، إرهاصيّ
Synchronic	متزامن (لا سيّما مَدلول لغوي من حيث استعماله واستخدامه في فترة زمنية محددة)
Synthesis	مزج، دمج: تأليف، تَركيب

T

Take on	يضطلع بـــ، يقبل التحدي
Take over	يتولى الأمر، يقتبس، يتبنى، يضطلع بـــ
Take something upon	يأخذ على عاتقه موضوعًا دون استشارة أحد
Talisman	طلسم، تعويذة تحمل خطوطًا سحرية
Tawdry	مبهرج، مزوّق
Telling example	مثال قوي
Tenor	مغزى، فحوى
Tenuous	رقيق، غير كثيف، غامض
Terrain	منطقة، أرض
Testimony	شهادة، بيّنة، دليل
Totalitarianism	الشمولية، الديكتاتورية، نظام قائم على إخـــضاع الفرد للسيطرة الصارمة.

Touch upon	يُلمع إلى، يقارب
Trajectories	مسارات
Transcendence	تجاوز، سمو، تفوق
Transcendental	متعالٍ، فائق، واقع وراء نطاق المعرفة البشرية
Transgression	تعدٍ، انتهاك
Transvaluation	إعادة التقييم
Traumatic	رضيّ، جرحي
Travelogues	محاضرة مصورة عن رحلة
Tribalism	القبلية، العصبية القبلية
Twinge	جرح، ألم
Typology	النمذجة، علم النماذج الشخصية

U

Unco-opted	
Under way	آخذ مجراه
Underpinning	التشديد والتدعيم من الأسفل
Underplay	يقصر في تأدية دور
Under-represented	يمثّل بشكل أقل
Unequivocally	بشكل قطعي- بشكل صريح- محكم
Uniqueness	وحدة- وحدانية
Unmonolithic	غرض موحد
Unobtrusively	بوداعة- بلا تعرض- دون تطفل
Unsparing	جواد-سخي
Unthought-of	لم يخطر بالبال
Untidiness	عدم انتظام-اللا كياسة
Unwittingly	سهوًا- من غير علم
Uphold	ساند- ظاهر- نجد

Usurp	اختلس-اختلاس-اغتصب-اغتصاب

V

Vacillation	تذبذب
Vagaries	جنون- وهم- خيال- وهم باطل
Vantage	ميزة- فائدة
Veneer	غشى-غطى
Vent fury	ينفس عن غضبه
Ventriloquistic	ناطق من جوفه - ناطق من البطن - عافص
Veridic	صادق-حقيقي غير وهمي
Vicariously	وكالةً، نيابة، بدلاً من
Visionary	خيالي- وهمي
Vulgarity	خشون- عدم لطافة
Vulnerable	جرحه ممكن، مستهدف

W

Whims	أهواء
Wish-fantasy	هوى الاستيهام -تشوق
Worse off	في أسوأ حال
Write back	يجيب-يرد

Z

Zeitgeist	روح العصر، طابع العصر الأخلاقي

قائمة الأعلام(*)

إيرينست رينان *Ernest Renan* (١٨٢٣-١٨٩٢): مؤرخ و مستشرق و باحث و ناقد فرنسي كبير. اشتهر رينان بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. من كتبه **مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة**. والذي يهاجم فيه الاسلام. رينان من أكثر المستشرقين الذين هاجموا الاسلام ، إلا أن رد جمال الدين الأفغاني عليه في كتابه **الاسلام والعلم** كان له أثره.

إعجاز أحمد *Aijaz Ahmad*: مُنظّر أدبي ماركسي ومعلق سياسي ولد في ولاية أتر برديش الهندية قبل حصولها على الاستقلال عن الحكم البريطاني، يعيش في الهند. من كتبه **في النظرية: القوميات ، الطبقات والآداب، في زمننا: الامبراطورية والسياسة والثقافة.**

إقبال أحمد *Ahmad Eqbal*: (١٩٣٣-١٩٩٩): مفكر وعالم سياسة باكستاني ومن المنظرين ضد الامبريالية من كتبه **مواجهة الامبراطورية.**

ألبير كامو *Albert Camus* (١٩١٣-١٩٦٠): فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي مشهور ولد بقرية موندوفي من أعمال قسنطينة بالجزائر، من أب فرنسي، وأم إسبانية، من مؤلفاته **الغريب** و**الطاعون.**

ألفونصو دي لامارتين *Alphonse de Lamartine* (١٧٩٠-١٨٦٩): شاعر وصحفي وسياسي فرنسي من رواد المدرسة الرومانسية. من مؤلفاته الشهيرة " قصيدة البحيرة".

(*) تم الاعتماد على موقع الموسوعة العربية على الإنترنت **/http://wwww.arab-ency.com** وبعض المواقع المختصة فى ترجمة سيرة الأعلام الواردة أسمائهم فى هذه القائمة.

أندريه جيد *Gide André* (١٨٦٩-١٩٥١): كاتب روائي ومسرحي فرنسي حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٤٧ من مؤلفاته **قوت الأرض، رحلة إل شمال أفريقيا، والسمفونية الرعوية.**

أنطونيو غرامشي *Antonio Gramsci* (١٨٩١-١٩٣٧): فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الإيطالية، من مؤلفاته الشهيرة **دفاتر السجن.**

أنور عبد الملك *Anwar Abdel Malek* (١٩٢٤-٢٠١٢): كاتب صحفي ومفكر يساري مصري من مؤلفاته **تغيير العالم** و **دراسات في الثقافة الوطنية.**

أهداف سويف *Ahdaf Soueif* (١٩٥٠-): روائية وناشطة سياسية مصرية من رواياتها **في عين الشمس، خريطة الحب، وعائشة.**

إيريك أورباخ *Erich Auerbach* (١٨٩٢-١٩٥٧): عالم الأدب العظيم في القرن العشرين قضى منفياً في اسطنبول، اشتهر بكتابه **المحاكاة.**

تشارلوت برونتي *Charlotte Brontë* (*1816-1855*): شاعرة وروائية بريطانية من أشهر أعمالها **جين آير.**

إيمي سيزر *Aimé Césaire* (١٩١٣-٢٠٠٨): شاعر فرنسي من مواليد المارتينيك، من مؤسسي حركة الزنوجة في الأدب الفرانكوفوني ومن أشهر أعماله الشعرية **"دفتر العودة للوطن"** .

إيميل حبيبي *Emile Habibi* (١٩٢٢-١٩٩٦): كاتب وأديب وصحفي فلسطيني من أشهر أعماله رواية **الحقائق الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل.**

ت.س.إليوت (*T.S.Eliot*) (١٨٨٨-١٩٦٥): شاعر ومسرحي وكاتب مقالة و ناقد اجتماعي وأدبي أمريكي من أهم شعراء القرن العشرين، من أهم أعماله الشعرية "الأرض اليباب" ، ومن أهم مسرحياته مسرحية **جريمة في الكاتدرائية.** اشتهر إليوت أيضاً بمقالته "لتقليد والموهبة الفردية" .

ت.ي.لــورانس (*Thomas Edward Lawrence*) (١٨٨٨-١٩٣٥): مستــشرق وعسكري بريطاني أطلق على نفسه اسم «أورانس» أو «لورنس العــرب ». نشأ لورنس في أكسفورد وانتسب إلى جامعتها عــام ***1907***لدراســة التــاريخ والآثار، وسافر في عام ١٩٠٩ إلى بلاد الشام لتعرف تاريخها، فكتب دراســة حول قلاعها. ومع بداية الحرب العالمية الأولى تطوع في الجيش البريطــاني، وعُين ضابطاً للاستخبارات في قيادته في القاهرة. أُرسل إلى الحجاز بــصفة ضابط ارتباط الجنرال اللنبي ***Allenby***مع الشريف حسين والأميــر فيــصل. كانت مهمة لورنس تصعيد المقاومة ضد الأتراك الذين وقفوا إلى جانب ألمانيا في الحرب، وتوطيد الوجود البريطاني في المنطقة العربية.

تشارلز ديكينز (*Charles Dickens*) (١٨١٢-١٨٧٠): من أشهرالروائيين الانجليز من أهم أعماله **قصة مدينتين** و **الآمال العظيمة** و**دومبي وولده**.

تشنوا أتــشيبي (*Chinua Chinụalụmọgụ Achebe*) (١٩٣٠-٢٠١٣): روائــي وشاعر وناقد نيجيري اشتهر بروايته **الأشياء تتداعى** والتي تعتبر مــن أهــم الروايات في الأدب الأفريقي.

جان بول سارتر (*Jean-Paul Sartre*) (١٩٠٥-١٩٨٠): فيلسوف وأديب فرنسي، منظر الفلسفة الوجودية. من أهم أعماله **الوجود والعدم**، **التخيــل**، **مــسرحية الذباب** و **المادية والثورة**.

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧): محمد بن صَفْدَرْ (أو صَفْتَر) بن علــي الحسيني، وينتهي نسبه إلى الحسين بن علي وهو فيلسوف، ومــصلح، وثائر، وأحد كبار رجال الفكر والسياسة، ومن أعظــم دعــاة الوحــدة الإسلامية في العصر الحديث. ولد في بلدة أسعد آباد من أعمال كابُــل في أفغانستان وعشيرته فيها من أكبر العشائر وأجلها محلاً.

جيرتــرود بيــل (*Gertrude Bell*) (١٨٦٨-١٩٢٦): باحثــة ومستــشرقة وسياسية وعالمة آثار بريطانية، كان لها تأثير في السياسة البريطانيــة في الشرق الأوسط،خاصة في العراق.

جيمس جــويس (*James Joyce*) (١٨٨٢-١٩٤١): كاتب وشاعر إيرلندي من أهم أعماله **يوليسيس وصورة الفناة كشاب.**

جين أوستن *(Jane Austen)* (١٧٧٥-١٨١٧): كاتبة روائية بريطانية من كتـــاب الحقبة الرومانطيقية ، من أشهر رواياتها **روضة مانسفيلد.**

حليم بركات (١٩٣٦-): روائي وعالم اجتماع سوري، من أشهر رواياتـــه **عــودة الطائر إلى البحر**، ومن أشهر دراساته حــرب الخلــيج والمجتمــع العربــي المعاصر.

ديفيد لودج (*David Lodge*) (١٩٣٥-): ناقد أدبـــي بريطـــاني بروفيـــسور بالأدب الانجليزي، انشغل بالنظرية النقدية وله مؤلفات هامة في هـــذا المضمار من أهمها: **الفن الروائي**، و**عوالم متغيرة.**

رنا قباني: كاتبة سورية تعيش في الغرب، زوجة باتريك ســيل، وهـــي ابنـــة أخ الشاعر السوري الكبير نزار قباني. من أهم مؤلفاتها، **رسالة للغرب، وأساطير أوربا عن الشرق لفق تسد.**

روبرت يونج *(Robert J. C. Young)* (١٩٥٠-): ناقد أدبي بريطاني من منظـــري النظرية مابعد الاستعمارية ، من أهم كتبه **الأساطير البيضاء.**

رونالد بارت (*Roland Barthes*) (١٩١٥-١٩٨٠): فيلسوف وناقد أدبي ولغـــوي فرنسي، من نقاد البنيوية ومابعد البنيوية، من الذين طرحوا فكرة موت المؤلف في معالجة النص الأدبي، من مؤلفاته **س/ذ.**

ريتشارد برتـــون (*Burton Francis Richard*) (١٨٢١-١٨٩٠): مستـــشرق ومستكشف ودبلوماسي انجليزي ، من أهـــم كتبـــه **الحـــج إلـــى مكـــة والمدينة.**

سيمون بوفوار (*Simone de Beauvoir*) (١٩٠٨-١٩٨٦):كاتبة ومفكرة وفيلسوفة وجودية فرنسية ومن منظري النسوية، من أشهر كتبها **الجنس الآخر.**

طيب صالح (١٩٢٩-٢٠٠٩): أديب سوداني يعتبر من أشهر الروائيين العرب، من أهم أعماله رواية **موسم الهجرة للشمال.**

عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٦-١٨٢٥): هو عبد الرحمن بن حسن برهان الدين الجبرتي مؤرخ مصري كتب عن الحملة الفرنسية على مصر. وهو صاحب كتاب **عجائب الآثار في التراجم والأخبار.**

عبد الرحمن منيف (١٩٣٣-٢٠٠٤): روائي سعودي من الروائيين العرب البارزين في القرن العشرين ، من أهم أعماله **مدن الملح**، و**قصة حب مجوسية**، و**شرق المتوسط.**

غاياتري شاكرفورتي سبيفاك (*Gayatri Chakravorty Spivak*) (١٩٤٢-): ناقدة ومفكرة هندية تعد من أهم منظري النظرية مابعد الاستعمارية، كما أنها منشغلة بشكل خاص بالدراسات النسوية والتفكيكية. من أهم مؤلفاتها **هل يمكن للتابع أن يتكلم؟**

غسان كنفاني (١٩٣٦-١٩٧٢): روائي وقاص وصحفي فلسطيني اغتاله الموساد. من أهم أعماله **رجال في الشمس** و**أرض البرتقال الحزين.**

غوستاف فلوبير (*Gustave Flaubert*) (١٨٢١-١٨٨٠): كاتب فرنسي من أهم أعماله **مدام بوفاري** و**سلامبو.**

فرانز فانون (*Frantz Omar Fanon*) (١٩٢٥-١٩٦١): طبيب نفساني وفيلسوف فرنسي من مواليد المارتينيك، من الذين انشغلوا بالكتابات المتصلة بمناهضة الاستعمار. انضم فانون كطبيب إلى جبهة التحرير الجزائرية وناهض الاحتلال الفرنسي للجزائر. من أهم أعماله **بؤساء الأرض** و**بشرة سوداء وأقنعة بيضاء.**

فرانكويسرينيه دي كوني تشاتوبريان (*RenédeChateaubriand François*) (١٧٦٨-١٨٤٨): روائي ومستشرق رومانسي فرنسي من أهم الشخصيات الأدبية الفرنسية، من أهم أعماله **عبقرية المسيحية** و**الطريق من باريس إلى أورشليم.**

فريدريك جيمسون (*Fredric Jameson*) (١٩٣٤-): ناقد أدبي أمريكي ومنظر سياسي ماركسي، ومن أهم من حللوا الاتجاهات النقدية المعاصرة. من أهم كتبه **اللاوعي السياسي**.

فريدريك نيتشه (*Friedrich Nietzsche*) (١٨٤٤-١٩٠٠): فيلسوف وشاعر ألماني من أشهر أعماله **هكذا تكلم زرادشت**.

كارل ماركس (*Karl Heinrich Marx*) (١٨١٨-١٨٨٣): فيلسوف وسياسي وعالم اقتصاد ألماني ، ومن منظري الشيوعية. من أهم كتبه **رأس المال**.

ماثيو أرنولد (*Matthew Arnold*) (١٨٢٢-١٨٨٨): شاعر وناقد انجليزي ، كتب حول قضايا نقدية هامة، من أهم مؤلفاته **الأدب والعقيدة**، و**مقالات في النقد**، ومن أشهر قصائده الشعرية "**شاطئ دوفر**".

ماري لويس برات (*Mary Louise Pratt*) (١٩٤٨-): بروفيسورة بالأدب المقارن واللغتين الإسبانية والبرتغالية في جامعة نيويورك، من أشهر مؤلفاتها **العيون الإمبريالية**.

ميخائيل باختين (*Mikhail Mikhailovich Bakhtin*) (١٨٩٥-١٩٧٥): فيلسوف روسي (سوفيتي)، وناقد أدبي من أهم منظري القرن العشرين من مؤلفاته **الخطاب الروائي**.

ميدا يغينوغلو (*Meyda Yegenoglu*): بروفيسورة تركية مختصة بالدراسات الثقافية والاجتماعية، تكتب حول الاستعمارية ومابعد الاستعمارية والصلة بين الاستشراق والدراسات النسوية، والاسلام. من أهم مؤلفاتها: **الاستيهامات الاستعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق**.

ميشيل خليفي (١٩٥٠-): منتج ومخرج سينيمائي فلسطيني يعيش في بلجيكا من أفلامه **معلول تحتفل بدمارها**.

ميشيل فوكو (*Michel Foucault*) (١٩٢٦-١٩٨٤): فيلسوف فرنسي ومنظر اجتماعي، تأثر بالبنيوية، واشتهر بكتاباته من أهمها **الجنون والحضارة**، و**علم آثار المعرفة**.

نجيب محفوظ (١٩١١-٢٠٠٦): روائي مصري وأول عربي حاصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٨. يعد محفوظ من أهم روائي القرن العشرين، فنتاجه الأدبي يشمل عدد غزير من الأعمال من أهمها: **بين القصرين، قصر الشوق، زقاق المدق، كفاح طيبة، عبث الأقدار**، و**القاهرة الجديدة**، على سبيل المثال لا الحصر. كما تم تقديم العديد من أعماله في أفلام وأعمال تلفزيونية.

نصر حميد أبو زيد (*Nasr Hamid Abu Zeid*) (١٩٤٣-٢٠١٠): أكاديمي مصري وباحث متخصص في الدراسات الاسلامية . من مؤلفاته **نقد الخطاب الديني، وفلسفة التأويل.**

نعوم تشومسكي (*Noam Chomsky*) (١٩٢٨-): مفكر أمريكي من أهم مفكري القرن العشرين. أستاذ لسانيات وفيلسوف، ومعلق سياسي ذائع الصيت، يلقب بأبو اللغويات الحديثة، من أهم مؤلفاته **الدول المارقة**، و**آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، الهيمنة أم البقاء.**

هارولد بلوم *Harold Bloom* (١٩٣٠-): ناقد أدبي أمريكي يُدرس في جامعة ييل، من مؤلفاته **تشريح التأثير: الأدب كطريقة حياة**

سير هاملتون جيب *(Sir Hamilton Gibb)* (١٨٩٥ -١٩٧١): من أشهر وألمع المستشرقين الانجليز المنصفين في القر العشرين، اسكتلندي الأصل ولد في الاسكندرية في مصر درس العربية ودرسها ، من مؤلفاته **الاتجاهات الحديثة في الاسلام.**

هومي بابا *(Homi Bhabha)* (١٩٤٩-): أكاديمي هندي أستاذ الأدب الانجليزي والدراسات الأمريكية في جامعة هارفارد، من أشهر كتبه **موقع الثقافة والأمة والسرد**، اشتهر بابا كواحد من أبرز منظري الدراسات ما بعد الاستعمارية وبمصطلحه "الهجونة."

وليم بتلر ييتس (*W.B.Yeats*) (١٨٦٥-١٩٣٩): شاعر وكاتب مسرحي من أبرز شعراء إيرلندا وكتابها، حاز على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٢٣، من أعماله **العنف والنبوءة: قصائد مختارة**.

ي.م.فورستر (*E.M.Forster*) (١٨٧٩-١٩٧٠): روائي وقاص بريطاني من أشهر أعماله **الطريق إلى الهند**.

الياس خوري (١٩٤٨-): قاص وروائي وناقد وكاتب مسرحي لبناني، ولد في العاصمة اللبنانية بيروت . كتب عشر روايات تُرجمت إلى العديد من اللغات منها **الجبل الصغير**.

ببلوجرافیا

Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966).
Beginnings: Intention and Method (New York: Columbia University Press, 1985 [1975]).
Orientalism (London: Penguin, 1995 [1978]).
The Question of Palestine (London: Vintage, 1992 [1979]).
Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, revised edition (New York: Vintage Books, 1997 [1981]).
The World, the Text, and the Critic (London: Vintage, 1991 [1983]).
After the Last Sky: Palestinian Lives, photographs by Jean Mohr (London: Vintage, 1993 [1986]).
Musical Elaborations (London: Vintage, 1992 [1991]).
Culture and Imperialism (London: Vintage, 1994 [1993]).
Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures (London: Vintage, 1994).
The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian (Edinburgh: Ark Press, 1994).
Peace and Its Discontents: Gaza-Jericho 1993–1995 (London: Vintage, 1995).
The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969–1994 (London: Vintage, 1995 [1994]).
Out of Place: A Memoir (New York: Alfred A. Knopf, 1999).
——and Christopher Hitchens, eds, *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question* (London and New York: Verso, 1988).

Other Works

'Notes on the characterization of a literary text', *Modern Language Notes*, 85 (1970), pp. 765–90.
'The Arab portrayed', in *The Arab–Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*, ed. Ibrahim Abu-Lughod (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 1–9.
'A Palestinian perspective', in *The Arab World from Nationalism to Revolution*, ed. Abdeen Jabara and Janice Terry (Wilmette, Illinois: The Medina University Press International, 1971), pp. 192–200.
'Linguistics and the archeology of mind', *International Philosophical Quarterly*, 11, 1 (March 1971), pp. 104–34.
'Molestation and authority in narrative fiction', in *Aspects of Narrative: Selected Papers from the English Institute*, ed. J. Hillis Miller (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 47–68.
'The Palestinians one year since Amman', *Le Monde diplomatique* (October 1971). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.
'What is beyond formalism?', *Modern Language Notes*, 86 (1971), pp. 933–45.
'Michel Foucault as an intellectual imagination', *boundary 2*, 1 (Fall 1972), pp. 1–36.
'U.S. policy and the conflict of powers in the Middle East', *Journal of Palestine Studies*, 2, 3 (Spring 1973). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Shattered myths', in *Middle East Crucible: Studies on the Arab–Israeli War of October 1973*, ed. Naseen H. Aruri (Wilmette, Illinois: The Medina University Press International, 1975), pp. 408–47.
'An ethics of language', *Diacritics*, 4, 2 (Summer 1974), pp. 28–37.
'Conrad: the presentation of narrative', *Novel*, 7, 2 (Winter 1974), pp. 116–32.
'Conrad and Nietzsche', in *Joseph Conrad: A Commemoration* (London: Macmillan, 1976), pp. 65–76.
'The Arab right wing', published in *Information Paper no. 21* (September 1978), by the AAUG. Reprinted in *The Politics of Dispossession*.
'The problem of textuality: two exemplary positions', *Critical Inquiry*, 4 (Summer 1978), pp. 673–714.
'Reflections on American "Left" literary criticism', *boundary 2*, 8, 1 (Fall 1979). Reprinted in *The World, the Text, and the Critic*.
'Opponents, audiences, constituencies, and community', *Critical Inquiry*, 9 (September 1982), pp. 1–26.
'Traveling theory', *Raritan*, 1, 3 (Winter 1982). Reprinted in *The World, the Text and the Critic*.
'Edward Said writes about a new literature of the Arab world', review of Ahdaf Souief's *Aisha*, *London Review of Books*, 5, 12 (7–20 July 1983), p. 8.
Introduction to *Days of Dust* by Halim Barakat, trans. Trevor Le Gassick (Washington, DC: Three Continents Press, 1983), pp. ix–xxxiv.
'Michel Foucault, 1927–1984', *Raritan*, 4, 2 (1984), pp. 1–11.
'The mind of winter: reflections on life in exile', *Harper's Magazine* (September 1984), pp. 49–55.
'"Our" Lebanon', *The Nation* (1 February 1984). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.
'Permission to narrate', *London Review of Books* (16–29 February 1984). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.
'Reflections on exile', *Granta*, 13 (Winter 1984), pp. 159–72.
'An ideology of difference', *Critical Inquiry*, 12 (Autumn 1985), pp. 38–58.
'Orientalism reconsidered', in *Europe and Its Others. Volume I*, ed. Francis Barker et al. (Colchester: University of Essex, 1985), pp. 14–27.
'Foucault and the imagination of power', in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (London: Blackwell, 1986), pp. 149–55.
'Intellectuals in the post-colonial world', *Salmagundi*, 70–71 (Spring–Summer 1986), pp. 44–64.
'The burdens of interpretation and the question of Palestine', *Journal of Palestine Studies*, 16, 1 (Autumn 1986), pp. 29–37.
'Miami twice', *London Review of Books* (10 December 1987), pp. 3, 5–6.
'Edward Said: the voice of a Palestinian in exile', *Third Text*, 3–4 (Spring/Summer 1988), pp. 39–50.
'Identity, negation and violence', *New Left Review*, 171 (September/October 1988). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.
Foreword to *Little Mountain* by Elias Khoury, trans. Maia Tabet (Minneapolis:

University of Minnesota Press, 1989), pp. ix–xxi.

'Intifada and independence', in *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, ed. Zachary Lockman and Joel Beinin (London: I. B. Tauris, 1990 [1989]), pp. 5–22.

'Representing the colonized: anthropology's interlocutors', *Critical Inquiry*, 15 (Winter 1989), 205–25.

Response to Robert J. Griffin and Daniel and Jonathon Boyarin, *Critical Inquiry*, 15 (Spring 1989), pp. 634–46.

'Sanctum of the strong', *The Nation* (10 July 1989). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Behind Saddam Hussein's moves', *Christian Science Monitor* (13 August 1990). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Embargoed literature', *The Nation* (17 September 1990). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Figures, configurations, transfigurations', *Race and Class*, 32, 1 (1990), pp. 1–16.

'Homage to a belly-dancer', *London Review of Books*, 12, 17 (13 September 1990), pp. 6–7.

'On Nelson Mandela, and others', *Al-Majalla* (13 March 1990). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Third World intellectuals and metropolitan culture', *Raritan*, 9, 3 (Winter 1990), pp. 27–50.

'A tragic convergence', *New York Times* (11 January 1991). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'The politics of knowledge', *Raritan*, 10, 2 (Summer 1991), pp. 17–31.

'Ignorant armies clash by night', *The Nation* (11 February 1991). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'The Arab–American war: the politics of information', *London Review of Books* (7 March 1991). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'The prospects for peace in the Middle East', published as *Peace in the Middle East*, The Open Magazine Pamphlet Series (November 1991). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Palestine, then and now: an exile's journey through Israel and the Occupied Territories', *Harper's Magazine*, 285, 1711 (December 1992), pp. 47–55.

'Return to Palestine-Israel', *Observer* (25 October, 1, 8 November 1992). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

Review of Ahdaf Souief's *In the Eye of the Sun*, *Times Literary Supplement* (19 June 1992), p. 19.

'The morning after', *London Review of Books*, 15, 20 (21 October 1993), pp. 3, 5.

'The Other Arab Muslims', *New York Times Magazine* (26 November 1993). Reprinted in *The Politics of Dispossession*.

'Who is in charge of the past and the future?' *Al-Hayat* (12 November 1993). Reprinted in *Peace and Its Discontents*.

'Identity, authority, and freedom: the potentate and the traveller', *boundary 2*, 21, 3 (Fall 1994), pp. 1–18.

'Who is worse?', *London Review of Books*, 16, 20 (20 October 1994), p. 19.

Afterword to the 1995 printing, in *Orientalism* (London: Penguin, 1995), pp. 329–54.
'Bach's genius, Schumann's eccentricity, Chopin's ruthlessness, Rosen's gift', *London Review of Books*, 17, 18 (21 September 1995), pp. 10–11.
'He won't gag me', *Guardian* (23 August 1996), p. 13.
'Lost between war and peace', *London Review of Books*, 18, 17 (5 September 1996), pp. 10–14.
'Palestinians vent fury of the dispossessed', *Guardian Weekly*, 155, 14 (6 October 1996), p. 12.
'From silence to sound and back again: music, literature, and history', *Raritan*, 17, 2 (Fall 1997), pp. 1–21.
'In the chair', *London Review of Books*, 19, 14 (17 July 1997), pp. 3, 5–6.
Introduction to the Vintage edition, in *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, revised edition (New York: Vintage, 1997) pp. xi–xlviii.
'A real state means real work', *Al-Ahram Weekly*, 397 (1–7 October 1998). 1998/397/op1.htm.http://www.ahram.org.eg/weekly/
'Between worlds', *London Review of Books*, 20, 9 (7 May 1998), pp. 3, 5–7.
'Birzeit students meet Edward Said', http://www.birzeit.edu/ourvoice/society/nov/said1198.html.
'Israel-Palestine: a third way', *Le Monde diplomatique*, 531 (6 September 1998), pp. 6–7.
'The one-state solution', *New York Times Magazine* (10 January 1999), pp. 36–9.
——and Eugenio Donato, 'An exchange on deconstruction and history', *boundary 2*, 8, 1 (Fall 1979), pp. 65–74.
——and Bernard Lewis, 'Orientalism: an exchange', *New York Review of Books*, 29, 13 (12 August 1982), pp. 44–8.
[and others], 'Edward Said's *Culture and Imperialism:* a symposium', *Social Text*, 40 (Fall 1994), pp. 1–24.

Afzal-Khan, Fawzia, Review of *Culture and Imperialism*, *World Literature Today*, 68 (Winter 1994), pp. 229–30.
Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London and New York: Verso, 1994 [1992]).
Alloula, Malek, *The Colonial Harem*, trans. Myrna Godzich and Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986 [1981]).
Ansell-Pearson, Keith, Benita Parry and Judith Squires, eds, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History* (New York: St Martin's Press, 1997).
Appiah, Kwame Anthony, 'Is the post- in postmodernism the post- in post-colonial?', *Critical Inquiry*, 17 (Winter 1991), pp. 336–57.
'Arafat "bans Said's books"', *Guardian* (22 August 1996), p. 14.
Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London and New York: Routledge, 1993 [1989]).

——, *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (London and New York: Routledge, 1998).

Ashcroft, Bill and Pal Ahluwalia, eds, *Edward Said: The Paradox of Identity*, London and New York: Routledge, 1999.

Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen and Diana Loxley, eds, *Europe and Its Others*, 2 vols (Colchester: University of Essex, 1985).

——, eds, *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84* (London and New York: Methuen, 1986).

Barker, Francis, Peter Hulme and Margaret Iversen, eds, *Colonial Discourse/Post-colonial Theory* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1994).

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1976 [1949]).

Bennett, Tony, 'Critical illusions' in *Outside Literature* (London and New York: Routledge, 1990), pp. 193–220.

Behdad, Ali, *Belated Travellers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution* (Cork: Cork University Press, 1994).

Bell, Lady, ed., *The Letters of Gertrude Bell* (Harmondsworth: Penguin, 1987 [1927]).

Bhabha, Homi, 'Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817', in *Race, Writing and Difference: Special Issue of the Journal*, ed. Henry Louis Gates, *Critical Inquiry* (1985), pp. 163–84. Reprinted in *The Location of Culture*.

——, 'Sly civility', *October* (Winter 1985). Reprinted in *The Location of Culture*.

——, 'Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse', *October: Anthology* (Boston: MIT Press, 1987). Reprinted in *The Location of Culture*.

——, 'The commitment to theory', in *Questions of Third Cinema*, ed. J. Pines and P. Willemen (London: The British Film Institute, 1989), pp. 111–32. Reprinted in *The Location of Culture*.

——, 'Postcolonial criticism, in *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Giles Gunn and Stephen Greenblatt (New York: Modern Languages Association, 1992), pp. 437–65. Reprinted in *The Location of Culture* as 'The postcolonial and the postmodern'.

——, *The Location of Culture* (New York and London: Routledge, 1997 [1994]).

——' Freedom's basis in the indeterminate', in *The Identity in Question*, ed. John Rajchman (New York and London: Routledge, 1995), pp. 47–61.

Bhatia, Shyam, 'Arafat drops pretence at democracy', *Guardian Weekly*, 155, 16 (11 August 1996), p. 5.

——, 'Tenth Palestinian dies in cell', *Guardian Weekly*, 155, 24 (15 December 1996), p. 2.

——, 'Fear cloaks brutality of Arafat's police', *Guardian Weekly*, 156, 6 (9 February 1997), p. 7.

Bhatnagar, Rashmi, 'Uses and limits of Foucault: a study of the theme of origins in Edward Said's *Orientalism*', *Social Scientist/Trivandum*, 158 (July 1986), pp. 3–22.

Birkett, Dea, *Spinsters Abroad: Victorian Lady Explorers* (Oxford: Blackwell, 1989).

——, *Mary Kingsley: Imperial Adventuress* (London: Macmillan, 1992).
Boisseau. T. J., '"They called me *bebe bwana*": a critical cultural study of an imperial feminist', *Signs*, 21, 1 (Autumn 1995), pp. 116–46.
Borger, Julian, 'Ashrawi quits over crookery in Arafat ranks', *Guardian* (7 August 1998), p. 11.
——, 'Palestinian "taxmen" exact price of freedom', *Guardian* (21 August 1998), p. 12.
Bové, Paul, 'Intellectuals at war: Michel Foucault and the analytics of power', *SubStance*, 37–8 (1983), pp. 36–55.
——, *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism* (New York: Columbia University Press, 1986).
——, 'Introduction', *boundary 2*, 25, 2 (Summer 1998), pp. 1–9.
Bowman, Glenn, 'Tales of the lost land: Palestinian identity and the formation of nationalist consciousness', *New Formations*, 5 (Summer 1988), pp. 31–52.
Boyarin, Daniel and Jonathon Boyarin, 'Toward a dialogue with Edward Said', *Critical Inquiry*, 15 (Spring 1989), pp. 626–33.
Brantlinger, Patrick, 'Victorians and Africans: the genealogy of the myth of the Dark Continent', in *'Race', Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986 [1985]), pp. 185–222.
——, *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism 1830–1914* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990 [1988]).
Breckenridge, Carol A. and Peter van der Veer, *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
Brennan, Tim, 'Places of mind, occupied lands: Edward Said and philology', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992]), pp. 74–95.
[Bruzonsky, Mark], 'Palestinian prospects now: Edward W. Said speaks with Mark Bruzonsky', *Worldview*, 22, 5 (May 1979), pp. 4–10.
[Buttigieg, Joseph A. and Paul A. Bové], 'An interview with Edward W. Said', *boundary 2*, 20, 1 (Spring 1993), pp. 1–25.
Cain, William E., 'Reviewing the state of criticism, III: Edward Said. *Orientalism*', in *The Crisis in Criticism: Theory, Literature, and Reform in English Studies* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1984), pp. 209–15.
Carr, Helen, 'Woman/Indian: "the American" and his Others', in *Europe and Its Others*, vol. 2, ed. Francis Barker et al. (Colchester: University of Essex, 1985), pp. 46–60.
Chaudhuri, Nupur and Margaret Strobel, eds, *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992).
Childs, Peter and R. J. Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory* (New York and London: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1997).
Chomsky, Noam, 'Middle East terrorism and the American ideological system', in *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, ed.

Edward Said and Christopher Hitchens (London and New York: Verso, 1988), pp. 97–147.
Clifford, James, 'On *Orientalism*', in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1988), pp. 225–76.
Dunsky, Marda, 'Ending a one-sided view of violence', *Guardian Weekly*, 156, 5 (2 February 1997), p. 17.
Eliot, T. S., 'Tradition and the individual talent', *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* (London: Faber and Faber, 1997 [1920]), pp. 39–49.
Enloe, Cynthia, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990 [1989]).
Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 1986 [1952]).
——, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1968 [1961]).
Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. Volume I: La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).
——, 'History of systems of thought', in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993 [1977]), pp. 199–204.
——, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, trans. C. Gordon et al. (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1980).
Gates, Henry Louis, Jr., ed., *'Race', Writing, and Difference* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986 [1985]).
——, 'Critical Fanonism', *Critical Inquiry*, 17 (Spring 1991), pp. 457–70.
Ghandi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (New York: Columbia University Press, 1998).
Gorak, Jan, *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea* (London and Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1991).
Gramsci, Antonio, 'The intellectuals', in *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, 1996 [1971]), pp. 5–23.
Griffin, Robert J., 'Ideology and misrepresentation: a response to Edward Said', *Critical Inquiry*, 15 (Spring 1989), pp. 611–25.
Harlow, Barbara, *Resistance Literature* (New York and London: Methuen, 1987).
[Hentzi, Gary and Anne McClintock], 'An interview with Edward W. Said', *Critical Texts*, 3, 2 (Winter 1986), pp. 6–13
Hirst, David, 'Shameless in Gaza', *Guardian*, G2 (21 April 1997), pp. 8–9.
Hitchens, Christopher, 'Broadcasts', in *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, ed. Edward Said and Christopher Hitchens (London and New York: Verso, 1988), pp. 73–83.
Hockstader, Lee, 'In Gaza, peace has brought only poverty', *Guardian Weekly*, 159, 13 (27 September 1998), p. 15.
——, 'Nightlife rocks where violence ruled', *Guardian Weekly*, 160, 13 (28 March

1999), p. 19.
Hourani, Albert, 'The road to Morocco', review of *Orientalism* by Edward Said, *New York Review of Books* (8 March 1979), pp. 27–30.
Holmlund, Christine Anne, 'Displacing limits of difference: gender, race, and colonialism in Edward Said and Homi Bhabha's theoretical models and Marguerite Duras's experimental films', *Quarterly Review of Film and Video*, 13, 1–3 (1991), pp. 1–22.
Hulme, Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492–1797* (New York and London: Methuen, 1986).
Hutcheon, Linda, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction* (New York and London: Routledge, 1990 [1988]).
Jaggi, Maya, 'Out of the Shadows', *Guardian* (11 September 1999), pp. 6–7.
Jameson, Fredric, *The Prison-House of Language* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972).
——, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991).
JanMohamed, Abdul. R., *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988 [1983]).
——, 'The economy of Manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature', in *'Race,' Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986 [1985]), pp. 78–106.
——, 'Worldliness-without-world, homelessness-as-home: toward a definition of the specular border intellectual', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992]), pp. 96–120.
——and David Lloyd, eds, *The Nature and Context of Minority Discourse* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1990).
Jewsiewicki, Bogumil and V. Y. Mudimbe, 'For Said: why even the critic of imperialism labors under Western skies', *Transition*, 63 (1996), pp. 34–50.
Kabbani, Rana, *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient* (London: Pandora, 1988 [1986]).
Kermode, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (London and New York: Oxford University Press, 1967).
Khalidi, Rashid I., 'Edward W. Said and the American public sphere: speaking truth to power', *boundary* 2, 25, 2 (Summer 1998), pp. 161–77.
Kingsley, Mary, *Travels in West Africa* (London: Everyman, 1993 [1897]).
Kopf, David, 'Hermeneutics versus history', *Journal of Asian Studies*, 39, 3 (May 1980), pp. 495–506.
Krupnick, Mark, 'Edward Said: discourse and Palestinian rage', *Tikkun*, 4, 6 (November–December 1989), pp. 21–4.
Lewis, Bernard, 'The question of Orientalism', *New York Review of Books* (24 June 1982), pp. 49–56.
——and Edward Said, 'Orientalism: an exchange', *New York Review of Books*, 29, 13 (12 August 1982), pp. 44–8.

Lewis, Reina, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation* (London and New York: Routledge, 1996).
Little, Donald P., 'Three Arab critiques of Orientalism', *The Muslim World*, 69, 2 (April 1979), pp. 110–31.
Lodge, David, *The Modes of Modern Writing: Metaphor, Metonymy, and the Typology of Modern Literature* (London: Edward Arnold, 1977).
——, *Working with Structuralism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).
Loomba, Ania, 'Overworlding the "Third World"', in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]), pp. 305–23.
Lorde, Audre, 'The master's tools will never dismantle the master's house', *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (New York: Kitchen Table: The Women of Color Press, 1983 [1981]), pp. 98–101.
Lowe, Lisa, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press, 1994 [1991]).
McClintock, Anne, 'The angel of progress: pitfalls of the term "post-colonialism"', *Social Text*, 31–2 (1992), pp. 84–98.
——, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (New York and London: Routledge, 1995).
McGowan, John, *Postmodernism and Its Critics* (Ithaca, N.Y. and London: Cornell University Press, 1991).
MacKenzie, John M., *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1995).
Mani, Lata and Ruth Frankenberg, 'The challenge of Orientalism', *Economy and Society*, 14, 2 (May 1985), pp. 174–92.
[Marquand, Robert], 'Conversations with outstanding Americans: Edward Said', *Christian Science Monitor* (27 May 1997), pp. 10–11.
Marrouchi, Mustapha Ben T., 'The critic as dis/placed intelligence: the case of Edward Said', *Diacritics*, 21, 1 (Spring 1991), pp. 63–74.
——, 'Counternarratives, recoveries, refusals', *boundary* 2, 25, 2 (Summer 1998), pp. 205–57.
Melman, Billie, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918, Sexuality, Religion and Work*, second edition (London: Macmillan, 1995 [1992]).
Miller, Jane, *Seductions: Studies in Reading and Culture* (London: Virago, 1990).
Mills, Sara, *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism* (New York and London: Routledge, 1993 [1991]).
Mishra, Vijay and Bob Hodge, 'What is post(-)colonialism?', in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]), pp. 276–90.
[Mitchell, W. J. T.], 'The panic of the visual: a conversation with Edward W. Said', *boundary* 2, 25, 2 (Summer 1998), pp. 11–33.
Mohanty, Chandra Talpade, 'Under western eyes: feminist scholarship and

colonial discourses', in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]), pp. 196–220.
Montagu, Lady Mary Wortley, *The Selected Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband (London: Longman, 1970).
Moore-Gilbert, Bart, *Kipling and* Orientalism (London and Sydney: Croom Helm, 1986).
——, 'Which way post-colonial theory? current problems and future prospects', *History of European Ideas*, 18, 4 (1994), pp. 553–70.
——, *Writing India 1757–1990: The Literature of British India* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1996).
——, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (New York and London: Verso, 1997).
Netanyahu, Benjamin, *A Place Among the Nations: Israel and the World* (London and New York: Bantam, 1993).
O'Hanlon, Rosalind, 'Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia', *Modern Asian Studies*, 22, 1 (1988), pp. 189–224.
[Osborne, Peter], 'Orientalism and after: Edward Said', in *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals* (London and New York: Routledge, 1996), pp. 65–86.
Parry, Benita, 'Problems in current theories of colonial discourse', *Oxford Literary Review*, 9, 1–2 (1987), pp. 27–58.
——, 'Overlapping territories and intertwined histories: Edward Said's postcolonial cosmopolitanism', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992], pp. 19–47.
——, 'Signs of our times: discussion of Homi Bhabha's *The Location of Culture*', *Third Text* (Winter 1994), pp. 5–24.
——, 'Narrating imperialism: Nostromo's dystopia', in *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, ed. Keith Ansell-Pearson et al. (New York: St. Martin's Press, 1997), pp. 227–46.
Pathak, Zakia, Saswati Sengupta and Sharmila Purkayastha, 'The prisonhouse of Orientalism', *Textual Practice*, 5, 1 (Spring 1991), pp. 195–218.
Paxton, Nancy L., 'Complicity and resistance in the writings of Flora Annie Steel and Annie Besant', in *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, ed. Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), pp. 158–76.
Perera, Suvendrini, *Reaches of Empire: The English Novel from Edgeworth to Dickens* (New York: Columbia University Press, 1991).
Porter, Dennis, *Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).
——, '*Orientalism* and its problems' (1983), in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]), pp. 150–61.
Prasad, Madhava, 'The "other" worldliness of postcolonial discourse: a cri-

tique', *Critical Quarterly*, 34, 3.(Autumn 1992), pp. 74–89.
Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London and New York: Routledge, 1992).
——, in [Said, Edward and others] 'Edward Said's *Culture and Imperialism:* a symposium', *Social Text*, 40 (Fall 1994), pp. 2–10.
Radhakrishnan, R., in [Said, Edward and others] 'Edward Said's *Culture and Imperialism:* a symposium', *Social Text*, 40 (Fall 1994), pp. 15–20.
Richards, Thomas, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (New York and London: Verso, 1993).
[Robbins, Bruce], 'American intellectuals and Middle East politics: an interview with Edward W. Said', *Social Text*, 19–20 (Fall 1988), pp. 37–53.
——, 'Comparative cosmopolitanism', *Social Text*, 31–32 (1992), pp. 169–86.
——, 'Secularism, elitism, progress, and other transgressions: on Edward Said's "voyage in"', *Social Text*, 40 (Fall 1994), pp. 25–37.
Romero, Patricia W., ed., *Women's Voices on Africa: A Century of Travel Writings* (Princeton, N.J. and New York: Markus Wiener Publishing, 1992).
Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991* (London: Granta Books, 1991).
[Said, Edward], 'Interview: Edward W. Said', *Diacritics*, 6, 3 (1976), pp. 30–47.
[Salusinszky, Imre], 'Edward Said', in *Criticism in Society* (New York and London: Methuen, 1987), pp. 122–48.
Sarkar, Sumit, 'Orientalism revisited: Saidian frameworks in the writing of modern Indian history', *Oxford Literary Review*, 16, 1–2 (1994), pp. 205–24.
Sayigh, Rosemary, *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon* (London and New Jersey: Zed Books, 1994).
Sharpe, Jenny, *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993).
——, 'The unspeakable limits of rape: colonial violence and counter-insurgency', in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]), pp. 221–43.
Shohat, Ella, 'Antinomies of exile: Said at the frontiers of national narrations', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992]), pp. 121–43.
——, 'Notes on the "post-colonial"', *Social Text*, 31–2 (1992), pp. 99–113.
Sivan, Emmanuel, 'Edward Said and his Arab reviewers', in *Interpretations of Islam, Past and Present* (Princeton, N.J.: The Darwin Press, 1985), pp. 133–54.
Spelman, Elizabeth V., *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988).
Spikes, Michael P., *Understanding Contemporary American Literary Theory* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1997).
Spivak, Gayatri Chakravorty, 'The Rani of Sirmur', in *Europe and Its Others*, vol. 1, ed. Francis Barker et al. (Colchester: University of Essex, 1985 [1984]), pp. 128–51.
——, 'Feminism and critical theory', in *For Alma Mater: Theory and Practice in*

Feminist Scholarship, ed. Paula A. Treichler, Cheris Kramarae and Beth Stafford (Urbana: University of Illinois Press, 1985), pp. 119–42. Reprinted in *In Other Worlds*.

——, 'Three women's texts and a critique of imperialism', in *'Race,' Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986 [1985]), pp. 262–80.

——, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York and London: Routledge, 1988 [1987]).

——, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogue* (New York and London: Routledge, 1990).

——, *Outside in the Teaching Machine* (London and New York: Routledge, 1993).

——, 'How to read a "culturally different" book', in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, ed. Francis Barker et al. (Manchester and New York: Manchester University Press, 1994), pp. 126–50.

——, *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi* (New York and London: Routledge, 1995).

——, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of The Vanishing Present* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1999).

Sprinker, Michael, ed., *Edward Said: A Critical Reader* (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992]).

——, 'The national question: Said, Ahmad, Jameson', *Public Culture*, 6 (1993), pp. 3–29.

Spurr, David, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration* (Durham, N.C. and London: Duke University Press, 1993).

Stark, Freya, *Letters. Volume III: The Growth of Danger, 1935–1939*, ed. Lucy Moorehead (London: Compton Russell, 1976).

Steele, Meili, *Critical Confrontations: Literary Theories in Dialogue* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1997).

[Stevenson, Matthew], 'Edward Said: an exile's exile', *Progressive*, 51, 2 (February 1987), pp. 30–4.

Suleri, Sara, *The Rhetoric of British India* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992).

Varadharajan, Asha, *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1995).

[Wicke, Jennifer and Michael Sprinker], 'Interview with Edward Said', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993 [1992]), pp. 221–64.

Williams, Patrick and Laura Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1994 [1993]).

Williams, Raymond, *The Long Revolution* (New York: Columbia University Press, 1961).

——, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: HarperCollins, 1988 [1976]).

——, *Marxism and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press,

1977).
——, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: New Left Books, 1979).
——, 'Appendix: media, margins, and modernity (Raymond Williams and Edward Said)', in Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London and New York: Verso, 1994 [1989]), pp. 177–97.
Wilson, George M., 'Edward Said on contrapuntal reading', *Philosophy and Literature*, 18 (1994), pp. 265–73.
Yeğenoğlu, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West* (New York and London: Routledge, 1996 [1990]).
——, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995).
Youngs, Tim, *Travellers in Africa: British Travelogues, 1850–1900* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1994).

المؤلفة في سطور:

فاليري كينيدي *(Valerie Kennedy)*

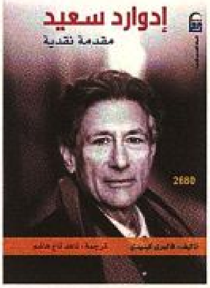
أستاذ مساعد في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في جامعة بيلكينت أنقرة- تركيا. حاصلة على دكتوراه الأدب المقارن في جامعة إيست أنجيلا، ولها العديد من المقالات حول الدراسات ما بعد الاستعمارية (ما بعد الكولونيالية)، ما بعد الحداثة، وكذلك النسوية، بالإضافة لاهتمامها بكتابات تشارلز ديكينز، وجوزيف كونراد، وماري كينغسلي، وأدب الرحلات.

المترجمة فى سطور:

ناهد تاج هاشم

باحثة ومترجمة من سوريا، حاصلة على ماجستير الأدب فى جامعة دمشق، عملت محاضرة سابقًا فى جامعتى دمشق وتشرين.

التصحيح اللغوى: وجيه فاروق
الإشراف الفنى: حسن كامل



إدوارد سعيد واحدٌ من المفكرين الطليعيين الذين يكتبون اليوم . وقد أعطاه عمله كناقدٍ أدبي وثقافي، و كمعلقٍ سياسي، والمناصر لقضية حقوق الفلسطينيين مكانةً فريدة في الحياة الفكرية الغربية، وهذا الكتاب الجديد هو استكشافٌ أساسي وتقييمٌ لكتاباته في كل هذه المجالات الرئيسة.

إنه بتركيزها على إصرار سعيد على العلاقة بين الأدب والسياسة والثقافة، تقدم كينيدي لمحة عامة وتقييم لأهم مسارات العمل الرئيسية لسعيد، مستخلصةً الروابط والتناقضات بين كل مجال. يبدأ الكتاب مع دراسة الاستشراق، والذي هو واحد من النصوص المؤسِّسة للدراسات ما بعد الاستعمارية وتتناول الكتاب بالتفصيل وتسبر كلاً من نقاط القوة والضعف فيه، وتربطه بتتمته كتاب الثقافة والإمبريالية. ثم تنظر في عمل سعيد حول الشعب الفلسطيني، بتأكيده على الحاجة إلى السرد الفلسطيني للتصدي للروايات المؤيدة لإسرائيل في الشرق الأوسط، وانتقاداته اللاذعة للولايات المتحدة وإسرائيل وحتى الحكومات العربية. ثم ينتهي الكتاب بدراسة أهمية سعيد في مجال الدراسات ما بعد الاستعمارية، ولاسيّما تحليل الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية، وأهميته كمفكر عام.

تصميم الغلاف: عبد العزيز السماحي